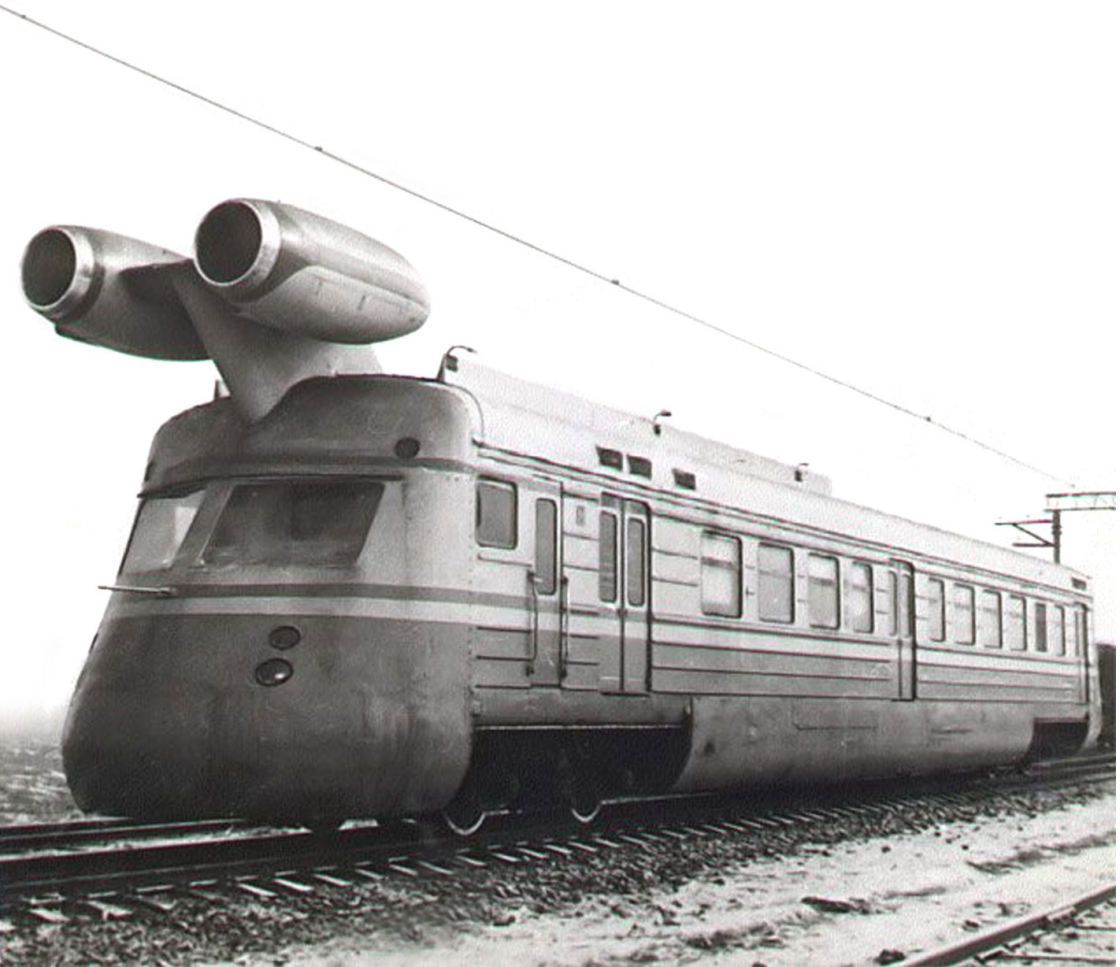
DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO

EDWALD ILIENKOV



Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD
Libro 7

DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO

Edwald Vasílievich Ilienkov

Publicado como E. ILIENKOV "*El Capital, teoría, estructura y método".* Tomo 1. *Ediciones de cultura popular*. Selección y prólogo de Pedro López Díaz

1. Elevarse de lo abstracto a lo concreto
2. La concepción hegeliana de lo concreto
3. Los puntos de vista de Marx sobre el desarrollo del conocimiento
4. El fundamento materialista del paso de lo abstracto a lo concreto en Marx
5. La inducción de Adam Smith y la deducción de Ricardo. Los puntos de vista de Locke y Spinoza en Economía Política
6. La deducción y el problema del historicismo

EL IDEAL

Edwald Vasílievich Ilienkov
Traducción del Doctor Rubén Zardoya Loureda

DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Edwald Vasílievich Ilienkov
Traducción del Doctor Rafael Plá León

"...La indiferencia es el peso muerto de la historia. La indiferencia opera potentemente en la historia. Opera pasivamente, pero opera. Es la fatalidad; aquello con que no se puede contar. Tuerce programas, y arruina los planes mejor concebidos. Es la materia bruta desbaratadora de la inteligencia. Lo que sucede, el mal que se abate sobre todos, acontece porque la masa de los hombres abdica de su voluntad, permite la promulgación de leyes, que sólo la revuelta podrá derogar; consiente el acceso al poder de hombres, que sólo un amotinamiento conseguirá luego derrocar. La masa ignora por des-preocupación; y entonces parece cosa de la fatalidad que todo y a todos atropella: al que consiente, lo mismo que al que disiente, al que sabía, lo mismo que al que no sabía, al activo, lo mismo que al indiferente. Algunos lloriquean piadosamente, otros blasfeman obscenamente, pero nadie o muy pocos se preguntan: ¿si hubiera tratado de hacer valer mi voluntad, habría pasado lo que ha pasado?..."

Antonio Gramsci
11 de febrero de 1917

"...El pretender realizar en la historia un postulado abre la brecha de todo un *marxismo libertario* (que no es de liberación) que se quita el piso bajo sus pies y queda imposibilitado de toda acción político-estratégica factible.
Así como Marx procede en la economía, de la misma manera deberemos proceder en política en el nivel de la factibilidad macro-institucional. La "disolución del Estado" debe ser definido como un postulado político. El intentarlo empíricamente lleva a la "falacia anti-institucional" y a la imposibilidad de una política crítico transformativa.
Decir que *hay que transformar el mundo sin ejercer el poder de las instituciones*, incluyendo el Estado (que hay que transformar radicalmente digo yo, pero no eliminar) es la "falacia" en la que caen Negri y Holloway."

Enrique Dussel - *Dialogo con John Holloway*

El Sudaméricano

http://elsudamericano.wordpress.com

HIJOS

La red mundial de los hijos de la revolución social

ELEVARSE DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO

En el curso de su análisis del método de la economía política. Marx formula una serie de proposiciones de un inmenso alcance filosófico. Es el caso de la tesis según la cual la única vía posible y justa que permite al pensamiento resolver el problema especifico del conocimiento teórico del mundo que nos rodea es "elevándose de lo abstracto a lo concreto"

En la concepción de Marx:

> "lo concreto es la unidad de la diversidad", "Esta es la razón de que aparezca en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida de la intuición y de la representación (…) el todo, tal como aparece en el espíritu, como una totalidad pensada, es un producto del cerebro pensante, que se apropia el mundo de la única forma que le es posible, según un modo que difiere de la apropiación artística, religiosa práctico-espiritual de ese mundo".[1]

El método qué se eleva de lo abstracto a lo concreto, donde "las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento"[2] es definido por Marx como "el método científico correcto". Es un método específico que "sólo es para el pensamiento la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un pensamiento concreto"[3]

Solo este método permite al teórico resolver su problema especial: la transformación en concepto de los datos de la intuición y de la representación.

Como estas tesis son de una importancia muy particular para la interpretación del método de *El Capital* nos pararemos más detalladamente, teniendo en cuenta que ellas han sido, a menudo el objeto de falsificaciones acerca de las ideas económicas y filosóficas de Marx.

Primero hace falta recordar que Marx no entiende, en ningún caso lo concreto como una simple imagen de la intuición viva, como la forma sensible del reflejo del objeto en la conciencia y lo abstracto como la sola "abstracción del espíritu". Si leemos las proposiciones de Marx citadas más arriba, ateniéndose a una tal concepción de lo abstracto y de lo concreto, que es la del empirismo estrecho y del neo-kantismo, caeremos en lo absurdo y nos encontraremos en desacuerdo total con la teoría del reflejo. Estamos en presencia de una ilusión:

---

[1] Marx. *Contribución a la Critica de la economía política*. Ediciones de Cultura Popular, México. 1971.
[2] *ibid.* p. 165
[3] *ibid*

Marx recomendaría partir de la abstracción del espíritu como de un dato inmediato, para elevarse a la imagen de la intuición viva, como a una cosa secundaria, derivada del pensamiento.

Por esto cuando leemos a Marx hace falta, ante todo, cuidar que esta lectura no sea incomodada por concepciones transcritas sin espíritu critico de tratados de teoría del pensamiento premarxistas y neo-kantianos.

Desde el punto de vista que Marx dio, las definiciones de lo abstracto y de lo concreto, las proposiciones citadas caracterizan justamente la dialéctica del paso de la intuición viva al pensamiento abstracto, de la intuición y la representación a lo concreto tal como ello se manifiesta en el pensamiento teórico.

Marx es, ante todo, un materialista. En otros términos: él parte del hecho de que las abstracciones, con ayuda de las cuales; por la síntesis de las cuales; el teórico reconstruye el mundo por el pensamiento, representan copias mentales de momentos particulares de la realidad objetiva misma, momentos puestos en evidencia por el análisis. Dicho de otra forma, suponemos como evidente que cada definición, tomada aparte, es el producto de la generalización y del análisis de los datos inmediatos de la intuición. En este sentido (pero solamente en este sentido) ella es el producto de la "reducción" de lo concreto en la realidad a su expresión sintetizada y abstracta en la conciencia.

En lo que concierne a las definiciones que usaba la economía política premarxista. Marx dice que ellas: son todas productos del movimiento de lo concreto, dado en la representación hacia las abstracciones cada vez más descarnadas. Por eso Marx caracteriza el camino histórico recorrido por la economía política como un camino que parte de lo real y lo concreto y conduce primero a las "abstracciones más descarnadas", y solamente después de estas abstracciones descarnadas a un sistema, a una síntesis, a una combinación de abstracciones que forman una teoría.

"Reducir " la plenitud concreta de la realidad a su expresión abstracta en la conciencia, es evidentemente, la condición sin la cual ninguna investigación teórica especial puede desarrollarse ni siquiera comprometerse. Más aún esto no es solamente "premisa", una condición prehistórica de la apropiación teórica del mundo, sino también un momento orgánico del proceso mismo de la edificación de un sistema de definiciones científicas, es decir, de la actividad de síntesis del espíritu.

Es sabido que el teórico no encuentra preparadas, a nivel de conocimiento, todas las definiciones con las cuales él forma un sistema. Su tarea no se limita a agrupar formalmente las frágiles abstracciones ya preparadas aplicando las reglas conocidas de esta operación. Cuando él organiza un sistema de abstracciones ya preparadas, obtenidas anteriormente, hace siempre de ellas un análisis crítico; él las verifica confrontándolas con los hechos y de esta

misma forma recorre en cierto modo, nuevamente el proceso que se eleva de lo abstracto, en la realidad a lo concreto en el pensamiento. Así, de este modo esta "subida" no es únicamente ni tan siquiera una "premisa" de la edificación de un sistema científico, sino un momento orgánico de esta edificación misma.

Las definiciones abstractas particulares, cuya síntesis da lo concreto en el pensamiento, se forma en el curso de este mismo proceso. Así, el proceso teórico que conduce al conocimiento concreto está siempre al mismo tiempo, en cada uno de sus eslabones como en su conjunto, es un proceso de reducción de lo concreto a lo abstracto.

En otros términos, se puede decir que elevarse de lo concreto a lo abstracto, por una parte, y elevarse de lo abstracto a lo concreto, por otra parte, son aquí dos formas que se implican mutuamente en el proceso de apropiación teórica del mundo o sea, del pensamiento abstracto". Cada una de ellas no se realiza más que a través de su contraria, en unión con ella. La elevación de lo abstracto a lo concreto sin su contraria, la elevación de lo concreto a lo abstracto se convertiría en un conjunto puramente escolástico de frágiles abstracciones ya hechas y copiadas de otra parte sin un espíritu crítico. Contrariamente, reducir lo concreto a lo abstracto al azar, sin una idea general de investigación claramente concebida, sin hipótesis, no puede tampoco dar teoría y no la dará. Esto sólo dará un montón desordenado de abstracciones descarnadas.

Pero ¿por qué Marx, que tiene en cuenta todo esto, hace justamente del método que consiste en "elevarse de lo abstracto a lo concreto" el único método científico posible y correcto de apropiación teórica del mundo? Es que la dialéctica (a diferencia del eclecticismo) no razona según el principio "de un lado, del otro lado", sino que indica en todos los casos el lado determinante, dominante, el momento de unidad de los contrarios que es decisivo en el caso considerado. He aquí un axioma de la dialéctica.

Es específico y característico del proceso de la apropiación teórica (a diferencia de la simple toma de conciencia empírica de los hechos) que cada "abstracción", tomada por separada, se forma en el curso del movimiento general de la investigación, en el movimiento hacia una concepción cada vez llena, completa (es decir, concreta) del objeto. Cada generalización tomada aparte (donde la fórmula es: de lo concreto a lo abstracto) no tiene sentido en este caso sino a condición de ser un paso hacia la aprensión concreta de la realidad por un camino que se eleve del reflejo abstracto del objeto en el pensamiento a su expresión cada vez toas concreta en el concepto.

Si un acto dado de generalización no es al mismo tiempo un paso adelante en el desarrollo de la teoría, un paso que va de un conocimiento ya alcanzado a un nuevo conocimiento más completo, si ello no hace avanzar toda la teoría y no la enriquece de una nueva determinación general (sino que sólo hace

repetir lo ya conocido), este acto está, desde el punto de vista del desarrollo de la teoría, simplemente desprovisto de sentido.

En otros términos, lo "concreto" (es decir el movimiento permanente hacia una comprensión teórica cada ver más concreta) es aquí el fin especifico del pensamiento teórico. En tanto que es un fin de tal naturaleza, lo "concreto" define como ley la manera de actuar del teórico (se trata de una acción mental naturalmente) en cada caso particular, por cada generalización tomada aparte.

Desde ese punto de vista, lo "abstracto" no es el fin sino el medio del proceso teórico, y cada acto de generalización (es decir, de reducción de lo concreto a lo abstracto) aparece como un momento "desvanecedor" en el movimiento general.

En el lenguaje de la dialéctica, el "momento desvanecedor" es un momento que no tiene significado por sí mismo, aparte de otros momentos, sino solamente en ligazón con ellos, en interpretación viva con ellos, de paso.

He aquí toda la cuestión. Porque Marx es un dialéctico, no se limita a la simple constatación del hecho que el proceso del pensamiento teórico incluye también el movimiento de la concreto hacía lo abstracto y de lo abstracto hacia lo concreto, sino que pone de relieve, ante todo, la forma de movimiento del pensamiento que es lo dominante en el caso considerado y que determina el peso y la significación de la forma contraria. En la investigación teórica especializada la forma que se eleva de lo abstracto a lo concreto es la que domina. Por eso, es la forma específica del pensamiento teórico.

Naturalmente esto no significa de ningún modo que la otra forma este totalmente ausente. Esto significa pura y simplemente que la reducción de la plenitud concreta de los hechos a su expresión abstracta en la conciencia no es ni la forma específica ni aún menos la determinante del reflejo teórico del mundo.

El hombre come para vivir y no vive para comer. Pero hace falta estar loco para deducir de esto que el hombre tiene que vivir sin alimentarse; seria también absurdo acusar a este aforismo de "rebajar" el papel de la alimentación.

El caso que nos ocupa es análogo. Para tomar la absorción de la plenitud sensible concreta de los hechos en el seno de la abstracción por la forma principal y determinante de la actividad intelectual del teórico, hace falta ignorar totalmente la ciencia. Esto no es en la ciencia más que un medio necesario para cumplir con una tarea más seria, especifica, de la apropiación teórica del mundo y de la meta real de la actividad del teórico. La reproducción de lo concreto en el pensamiento es el fin que determina el peso específico y la importancia de cada acto de generalización tomado por separado.

Naturalmente lo concreto en el pensamiento no es un fin en si, no es la meta final. La teoría tomada en su conjunto no es, pues más que un "momento desvanecedor" en el proceso del cambio de las materias reales, prácticas, entre el hombre y la naturaleza. De la teoría se pasa a la práctica, y este paso puede ser también calificado de paso de lo abstracto a lo concreto". La práctica no tiene ya un fin más elevado fuera de ella, ella misma plantea sus fines, es un fin en si. Y es justamente por eso que en el curso de la elaboración de la teoría. cada paso, cada generalización, son igualmente confrontados constantemente con las indicaciones de la práctica y son devueltas a ésta como a la meta suprema de la actividad teórica. Por eso Lenin, hablando del método de *El Capital*, subraya uno de sus rasgos más característicos: "La verificación respectiva de los hechos por la práctica se hace aquí en cada etapa del análisis." [4]

La relación constante de "cada paso" del análisis con la orientación del camino de la investigación científica en su conjunto y, en fin de cuentas, con la práctica, procede de la naturaleza misma de la concepción marxista de la especificación de la apropiación teórica del mundo. Cada paso del análisis, cada acto de reducción de lo concreto a lo abstracto, debe tener desde el principio en cuenta el "todo" que encubre la representación, la intuición viva, y cuyo reflejo es la meta suprema del trabajo teórico (bien entendido solamente mientras se trate del trabajo teórico, mientras el hombre se ocupe del mundo sólo desde el plan teórico).

Es aquí donde reside el sentido profundamente dialéctico de la tesis de Marx sobre el método que consiste en "elevarse de lo abstracto a lo concreto".

Esto significa que todas las definiciones abstractas, realmente científicas y no ilusorias y vacías no aparecen solamente en la cabeza del hombre como el resultado de una reducción irreflexiva y fortuita de lo concreto a lo abstracto, sino como resultado de la progresión sistemática de la conciencia a lo largo del proceso regular general del desarrollo de la ciencia, de la concretización del saber existente y de la transformación crítica.

No se puede presentar las cosas como si cada ciencia debiera primero pasar por una etapa de aproximación exclusivamente analítica del mundo, que sería una etapa de reducción puramente inductiva de lo concreto a lo abstracto, para solamente después que ese trabajo haya sido completamente terminado, poder llegar a "reunir" las abstracciones obtenidas en sistemas y "elevarse de lo abstracto a lo concreto".

Cuando Marx se refiere a la historia de la economía política burguesa y subraya que desde el momento de su aparición ha tomado el camino del análisis unilateral para no comprometerse sino más tarde por un camino

[4] Lenin. *Cuadernos Filosóficos.* Ediciones Sociales, París 1955. p. 202. (de. Esp. Ed. Política. La Habana. 1964.)

"científicamente correcto", no quiere decir con eso que cada ciencia contemporánea deba seguir ese ejemplo y pasar por una primer etapa puramente analítica antes de elevarse de lo abstracto a lo concreto.

El método exclusivamente analítico no es una virtud que se puede recomendar como modelo de imitación. El, más bien, ha expresado la inevitable limitación histórica de la Economía Política burguesa que provenía, en particular, de la ausencia de un método elaborado del pensamiento dialéctico. La lógica dialéctica no recomienda solamente a la ciencia contemporánea comenzar por el análisis puro y por la pura reducción de lo concreto a lo abstracto para pasar seguidamente a una síntesis también pura, a una pura elevación de lo abstracto a lo concreto. Una vía tal no conduciría al conocimiento concreto, y si ella condujera, sería sólo después de los mismos vagabundeos sufridos por la economía política anterior a Marx.

El ejemplo citado por Marx es más bien un argumento en favor de la tesis de que la ciencia debe ahora, desde un principio tomar un camino científico correcto sin repetir los vagabundeos del siglo XVII, y utilizar el método dialéctico elevándose de lo abstracto a lo concreto, en el que el análisis y la síntesis están orgánicamente unidos. Es un argumento en favor del deber de la ciencia, de elaborar desde un principio sus definiciones abstractas, haciendo de cada una de ellas un paso por el camino del movimiento de la realidad como un todo en desarrollo

La ciencia, si ella es verdaderamente ciencia y no una simple colección de hechos y de informes, debe desde el principio reflejar su objeto y desarrollar sus definiciones de la manera que Marx ha definido como la única posible y correcta, y no conservarla para la buena boca", para la expresión literaria de resultados ya comprobados, como aconsejaban los revisionistas neo-kantianos del tipo de Kunov, Renner y otros como ellos.

Naturalmente, el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto encuentra su encarnación más pura en los trabajos de Marx, donde encontramos una exposición sistemática de la teoría: la *Contribución a la critica de la economía política,* los *Grundrisse der Kritik des politischen Ekonomie* y *El Capital*.

Pero esto no significa, ni mucho menos, que la "exposición" surja fundamentalmente de otro método que la "investigación', ni que la manera en que Marx llevó sus investigaciones sea directamente opuesta a la que él mismo usó para exponer los "resultados de sus investigaciones"

Si ello no fuera así el análisis de la "lógica de *El Capital* no aportaría exactamente nada a la comprensión del método empleado por Marx para sus investigaciones, para el tratamiento de los datos de la intuición y de la representación. En ese caso, *El Capital* sólo sería instructivo por su manera literaria de exponer los resultados y no por el método por el que tales

resultados han sido obtenidos. Haría falta, entonces, reconstruir el método de investigación de Marx, no por el análisis de *El Capital* sino examinando los borradores, los apuntes, los bosquejos y las consideraciones salidas de la cabeza de Marx en el trascurso de su toma de conocimiento inmediato e inicial con los hechos económicos. Seria necesario estar de acuerdo con la afirmación vulgar del autor de uno de esos innumerables folletos antimarxistas, el teólogo J. Fetcher, que proclama:

> 'El método que sigue Marx en *El Capital es, en su esencia, el mismo que el de cualquier sabio "burgués". La dialéctica no le sirvió a Marx, como él mismo declaró en el epílogo a la segunda edición de El Capital, más que como procedimiento de exposición. Este procedimiento posee, aparentemente, ciertas ventajas en las que no nos detendremos aquí, ya que esto no tiene relación con el problema del método del conocimiento."* [5]

Fetcher desvía aquí de su sentido la indicación conocida por Marx de que la expresión de una teoría bajo su forma desarrollada no puede diferir del curso de todas las investigaciones que la han conducido; "la diferencia formal" de la una a la otra de la que habla Marx, no concierne, de ninguna manera, al fondo del método de pensamiento, al método de transformación en conceptos de los datos de la intuición y de la representación. Este procedimiento del análisis ha quedado el mismo, es decir, dialéctico tanto en el tratamiento preliminar de los datos como en el curso de su elaboración definitiva, aunque, naturalmente, se haya perfeccionado a medida que se avanza hacia la creación de *El Capital*.

La ventaja principal de ese "procedimiento de exposición" lejos de tener un carácter literario y estilístico, consiste justamente en que el autor de *El Capital* no expone, de una manera dogmática y didáctica, los resultados completos obtenidos no se sabe cómo, sino que ha realizado ante los ojos del lector todo el proceso de investigación que conduce a tales resultados. "El lector que quiera seguirme deberá decidirse a elevarse de lo singular a lo general",[6] advertía Marx desde su *Introducción a la contribución a la critica de la economía política*. Este "método de exposición" conduce al lector de la comprensión de los detalles particulares, de lo abstracto a un enfoque cada vez más, concreto, desarrollado, general, de la realidad económica, a lo general como resultado de la interpretación de las particularidades.

Es cierto que, haciendo esto, el proceso de investigación no se encuentra reproducido en todos los detalles y desviaciones de las investigaciones que han durado más de veinticinco años, sino en los puntos esenciales en los que la propia investigación ha mostrado que al pensamiento se le ha hecho progresar hacia la comprensión: Marx no ha reproducido las numerosas desviaciones del tema central que son inevitables en el trabajo de cualquier sabio. En el

---

[5] *Christen oder Bolschewisten*, Stuttgart. 1957, p, 89.
[6] Marx. *Contribución a la critica de la economía política*, Op. cit.. p. 9.

transcurso de las investigaciones reales se examinan con frecuencia hechos que no tienen ligazón directa con el sujeto: en realidad sólo su análisis puede demostrar si ellos se refieren o no al sujeto. Además, el teórico debe a cada instante volver al examen de los hechos que parecen haber sido ya estudiados a fondo. Esta investigación no es una progresión sistemática, su movimiento es complejo y enredado y progresa con vueltas hacia ella misma. y desviaciones frecuentes sobre caminos laterales.

La exposición definitiva no reproduce todas estas etapas: gracias a esto el proceso de investigación aparece bajo su aspecto verídico, libre de eventualidades e incoherencias. Ella está como "enderezada" y reviste el carácter de movimiento de progresión sistemática en concordancia con la naturaleza y con el movimiento de los hechos mismos. El pensamiento ya no pasa del análisis de un hecho al análisis del siguiente antes de haberlo efectivamente agotado: ya no hace falta volver varias veces a la misma cosa a fin de perfeccionar lo que había quedado sin terminar.

Así, el "procedimiento de exposición" de *El Capital* no contiene otra cosa que su procedimiento de investigación corregida, no arbitrariamente, sino en estricta correspondencia con las exigencias de las leyes dictadas por el propio proceso de investigación. Dicho de otra forma, el procedimiento de exposición está depurado, en este caso, de todos los momentos accesorios: él responde rigurosamente a las leyes objetivas de la investigación.

Las "diferencias formales", de que habla Marx en su epílogo a la segunda adición de *El Capital* conciernen a otras circunstancias, en particular al hecho de que Marx personalmente haya tomado contacto con los diferentes círculos del infierno capitalista de la mercancía en un orden que no correspondía a la propia ley de su desarrollo tal como *El Capital* la representa.

El orden en el que tal o cual aspecto de un objeto de estudio se presenta por tal o cual causa a un teórico o a la ciencia en su conjunto no corresponde a la elevación de lo abstracto a lo concreto. Esta va orientada exclusivamente en función de la sucesión que corresponde a las relaciones mutuas objetivas de diferentes momentos en la "totalidad" que hay que estudiar. Esta verdadera sucesión no está concebida de antemano. Por eso no hace falta buscar la justificación del método, que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto en la biografía científica de tal o cual teórico ni incluso en el proceso histórico del desarrollo de la ciencia, tomada en su conjunto, tampoco alcanza su verdadero punto de partida más que después de largas y penosas investigaciones. Por ejemplo. Marx ha llegado al análisis y a la comprensión de las relaciones económicas a partir de investigaciones sobre las relaciones jurídicas y políticas entre los hombres. Para él, la esfera del derecho y de la política fue el punto de partida del estudio de la estructura del organismo social. Pero en "la exposición" de la teoría del marxismo histórico, Marx exige que se parta de la concepción de las relaciones económicas, materiales, para después ir hacia la concepción del derecho y de la política.

Los teóricos como Fetcher podrían declarar a este propósito que la tesis de Marx, según la cual el punto de partida de la comprensión de todos los fenómenos sociales debe ser la economía y no el derecho y la política, conciernen solamente al método de exposición literaria de la teoría de Marx, ya que, en la "investigación", Marx y los marxistas "han hecho la misma cosa que cualquier sabio burgués..."

En realidad, aunque el derecho y la política hayan sido estudiados por Marx antes de emprender las investigaciones económicas, tales cuestiones no fueron comprendidas científicamente "de modo materialista y correctamente, sino cuando él analizó la economía en sus rasgos generales.

Sucede lo mismo con el enfoque de Marx en economía política. Marx conocía las leyes del movimiento de la moneda, del beneficio y de la renta mucho antes de haber comprendido la verdadera doble naturaleza de la mercancía y del trabajo que produce esta mercancía. Pero hasta que él no comprendió la naturaleza real del valor no tuvo una concepción correcta de la moneda y de la renta. En *Miseria de la filosofía* él comparte todavía las ilusiones de la teoría de la moneda y de la renta de Ricardo. Sólo la clara comprensión de la naturaleza del valor, a la cual llegó en los años cincuenta, situó la moneda y la renta en su enfoque verdadero. Hasta aquí era prácticamente imposible comprender la moneda.

A comienzos de los años cincuenta, Marx consagró mucho tiempo a la comprensión de las colisiones enredadas de la circulación monetaria en periodos de crisis y de "prosperidad". Estas tentativas son las que le han conducido a la conclusión de que no se podían comprender las leyes de la circulación monetaria sin haber previamente elaborado en todos sus detalles el concepto del valor. Sólo después de haber hecho esto se convenció de que había compartido hasta aquí muchas de las ilusiones de Ricardo.

Por esto no se puede justificar el procedimiento que consiste en estudiar los hechos elevándose de lo abstracto a lo concreto por el orden en el cual se ha desarrollado históricamente el estudio de los materiales. Ese método expresa la sucesión en la cual se cristaliza en la conciencia del teórico la concepción objetiva adecuada al objeto considerado y no el orden en el que *tal o cual* aspecto de la realidad atrae, por tal o cual razón, la atención de los teóricos y cae en el campo de acción de la ciencia. Ese método expresa una ley interna del desarrollo de la concepción científica que se abre camino en el curso del desarrollo histórico a través de una masa de contingencias y desviaciones, y a menudo de vías laterales, ignoradas por los mismos teóricos. Por eso, no es fácil elevarlo a la superficie del desarrollo científico (es decir, a la conciencia de los teóricos). Esta ley puede no manifestarse durante mucho tiempo en la conciencia de los teóricos, o puede aparecer bajo tal forma que no se la reconozca. Es muy frecuente, como lo subraya Marx, que un científico tenga una concepción enteramente falsa de lo que hace y de la forma en que lo

hace. Por eso no se puede juzgar a un pensador acerca de la idea que se hace de si mismo. Es mucho más importante (y difícil) poner de relieve la significación objetiva de sus enfoques y de su papel en el proceso del desarrollo de la ciencia.

Por esto, el verdadero sentido de los elementos de una biografía científica, el orden verdadero del desarrollo de las determinaciones científicas, no puede ser hallado a través de simples investigaciones biográficas. Frecuentemente el proceso real del Conocimiento científico (es decir, la progresión sistemática del pensamiento hacia la realidad concreta) difiere notablemente del orden cronológico. En su fragmento acerca de la dialéctica. Lenin señalaba el hecho de que para analizar la lógica del desarrollo del conocimiento, la "cronología acerca de las personas" no es obligatoria y no corresponde siempre al orden real de la penetración del objeto por el pensamiento.

De todo esto se deduce que todos los rasgos característicos del método de investigación de Marx aparecen con mayor nitidez y pureza en *El Capital* mismo y no en los borradores, apuntes y consideraciones nacidas directamente en su cabeza durante su estudio de los hechos económicos.

Es aquí donde se pone al desnudo la verdadera sucesión de las definiciones científicas, las cuales no se revelaron sino gradualmente en el curso de investigaciones previas, de las que el propio Marx no tenía siempre una clara visión. Marx gozó siempre un vivo espíritu de lúcida autocrítica: a menudo corregía resueltamente *"a posteriori"* los errores y omisiones cometidos en las etapas previas de su trabajo. No se puede distinguir con todo rigor objetivo los núcleos de verdad objetiva de la forma que han revestido inicialmente en la conciencia, más que *"a posteriori",* las alusiones a lo superior no pueden ser correctamente comprendidas, más que cuando ese superior es ya conocido.

Si probamos a reconstituir el método de investigación de Marx, no de acuerdo con *El Capital*, sino según la masa de borradores y de bosquejos que se han conservado en los archivos, esto sólo serviría para complicar el trabajo. De todas formas, para comprenderlos correctamente haría falta antes analizar *El Capital*. De otro modo no se distinguirían ni siquiera las "alusiones a lo superior". Aun más, no se comprendería absolutamente el por qué hacía falta anteponer una forma anterior y preliminar de expresión de un pensamiento a una forma ulterior como su adulteración. Haría falta entonces poner, efectivamente, las formulaciones de *El Capital* y su método de desarrollo a cuenta de la exposición literaria y no a la de la profundización del pensamiento, de la comprensión y del método de investigación.

(Este torpe procedimiento es empleado con obstinación por los revisionistas modernos, para quienes el "marxismo auténtico" debe ser hallado en los manuscritos del joven Marx y no en las obras de su madurez. Para ellos, *El Capital* es "una forma de expresión alterada" de las concepciones del *"humanis real"* que desarrollaron Marx y Engels en 1843-1844).

Por eso precisamente Lenin indicaba que para elaborar la "Gran Lógica" del marxismo hizo falta mirar, sobre todo. *El Capital* y que el procedimiento de exposición empleado por Marx en *El Capital* debe servir de ejemplo de aprensión dialéctica de la realidad por el pensamiento, así como del estudio y de la elaboración de la dialéctica en general. Después de estas consideraciones preliminares se puede pasar a un estudio más detallado del método científico correcto de formación de las determinaciones científicas y de tratamiento teórico de los datos de la intuición viva y de la representación

Recordemos solamente con este motivo una vez más, que no se entiende solamente aquí por datos de la intuición y de la representación, lo que el individuo se representa personalmente bajo forma de imagen, sensible. Esta seria una interpretación extremadamente estrecha y completamente falsa; esa era la interpretación de la filosofía premarxista y la de la concepción antropológica del tema del conocimiento. Marx entendía siempre por esto la masa de experiencia empírica socialmente acumulada, toda la colosal masa de nociones empíricas suministradas al teórico por los libros, los panoramas estadísticos, las revistas y los testimonios. Pero los depósitos de la memoria social conservan todos estos datos empíricos bajo una forma contraída y reducida ya a la expresión abstracta. Han sido ya expresados en lenguaje, en terminología, en cifras, en cuadros y otras formas abstractas. La tarea específica del teórico que parte de toda esta información sobre la realidad no consiste, bien entendida, en darle a esta expresión "abstracta" una forma aún más abstracta. Al contrario comienza siempre procediendo a un análisis crítico de abstracciones del nivel empírico del conocimiento y las rehace para seguidamente avanzar, criticando la estrechez y el subjetivismo de tales abstracciones y destruyendo las ilusiones que ellas contienen desde el punto de vista de la realidad en su conjunto concreto. En este sentido (y sólo en este sentido), el paso del estado empírico al estado racional del conocimiento aparece también como un paso "de lo abstracto a lo concreto”.

Naturalmente desde un cierto punto de vista, elevarse del conocimiento de forma comercial simple a la inteligencia [*comprensión*] de formas de la "riqueza” burguesa tan desarrolladas como el interés, es también un movimiento de lo "concreto” hacia formas abstractas, del descubrimiento de ese secreto a la superficie de los fenómenos. Por ejemplo, el interés expresa, en su lenguaje cuantitativo impersonal, los procesos profundos más complejos de la producción capitalista. La plusvalía reviste en el interés su forma más "abstracta". Esta forma sólo puede explicarse partiendo de un contenido concreto. Pero esto significa igualmente que todo momento abstracto de la realidad no encuentra su verdadera explicación más que en el sistema concreto de las condiciones que le han engendrado. Por consiguiente, el interés no es comprendido concretamente (científicamente) sino a fin de cuentas, mientras que en la superficie de los fenómenos él se manifiesta como una gran abstracción.

Como Marx formulaba estas ideas en el curso de una polémica contra la interpretación hegeliana del paso de lo abstracto a lo concreto, hace falta entregarse a un rápido examen de tal interpretación. El carácter materialista del método de Marx aparecerá por contraste con dicha interpretación.

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LO CONCRETO

Hegel fue el primero en concebir el desarrollo del conocimiento como un proceso histórico sometido a leyes independientes de la voluntad y de la conciencia de los hombres. El descubrió la ley de la elevación de lo abstracto a lo concreto, ley que dirige todo el curso del desarrollo de las conciencias.

Descubre primero esta ley en calidad de simple constatación empírica: la cultura espiritual de la humanidad se desarrolla gradualmente. Es indiscutible que el mundo espiritual del hombre se enriquece progresivamente, que se vuelve más complejo y más multiforme, y en este sentido más completo. Pero a pesar de toda su complejidad, este mundo sigue único, dirigido por las mismas leyes y representa, pues, una verdadera unidad en la diversidad. El movimiento de lo abstracto a lo concreto aparece, sobre todo en Hegel, como la forma empírica indiscutible en la cual se realiza el proceso de edificación del "reino del espíritu". Al principio es un reino de forma simple y pobre; es decir, que es muy abstracto: conforme pasa el tiempo se complica, se enriquece y se diversifica; se vuelve más completo.

No hay aquí todavía nada de dialéctico ni de idealista.

El idealismo y, al mismo tiempo, la dialéctica especifica de Hegel comienzan después, cuando Hegel plantea la cuestión de los resortes motores del desarrollo del reino del espíritu.

Para Hegel, la naturaleza que existe fuera del espíritu no se desarrolla. Ella se opone a la conciencia como un cuadro eternamente parecido a sí mismo y estancado en el tiempo. Es en la consideración activa de este cuadro inmóvil, de este reino, donde las cosas guardan eternamente las mismas relaciones entre si, que la conciencia realiza su naturaleza activa. La toma de conciencia como tal, comprende en si misma al resorte de su propio desarrollo.

El espíritu se manifiesta como lo único concreto, es decir, como el único sistema de fenómenos actuando los unos sobre los otros y transformándose los unos en los otros para desarrollarse y continuar desarrollándose. En cuanto a la naturaleza, es totalmente abstracta y metafísica por su propia esencia: todos sus fenómenos están dispuestos los unos junto a los otros, distintos los unos de los otros, "exteriores" los unos a los otros. Según la expresión de Hegel, ella se descompone en sus momentos abstractos en cosas, objetos y procedimientos distintos e independientes los unos a los otros. En el mejor de

los casos, la verdadera dialéctica no hace más que reflejarse, aparecer confusamente en la naturaleza.

El filósofo atribuye a la naturaleza misma la limitación metafísica de los conocimientos de su época sobre la naturaleza. Pero allí donde las ciencias de la naturaleza habían empezado a distinguir la dialéctica de las cosas en sí, él vio igualmente alusiones a un carácter concreto real y a una interacción dialéctica viva de los fenómenos. Es así como ve una forma imperfecta de lo concreto en la vida orgánica. Descubre una interacción viva, que une a todos los miembros de un organismo vivo en un sistema único, en el interior del cual cada miembro no tiene sentido ni existencia mas que gracias a su interacción con los otros. Una mano cortada se descompone y deja de tener incluso la forma exterior de una mano. Ella no puede existir separadamente, abstractamente. Hegel ve aquí un débil parecido con el carácter concreto de lo que él considera un rasgo exclusivo del mundo del espíritu. Pero en el reino de la química, las interacciones son aún más débiles, aunque presente todavía a titulo de alusiones. El oxígeno, por ejemplo, puede existir al lado del hidrógeno sin estar forzosamente ligado a él en forma de agua. Pero en un organismo, las relaciones de este tipo son imposibles; la mano no puede existir separada de la cabeza; las dos sólo existen en su interacción. Una partícula que no posee más que propiedades mecánicas, sigue idéntica a ella misma cualquiera que sea la ligazón que la une con otras partículas idénticas. Privada de esta ligazón, es decir, abstracta, sigue siendo siempre la misma y no se pudre, como lo hace una mano [*amputada*] ligada al cuerpo.

El sistema hegeliano de la naturaleza es un sistema de grados, empezando por la esfera abstracta de la mecánica para llegar hasta la esfera relativamente concreta de la vida orgánica. La pirámide está coronada por el espíritu, en el que todo el significado se halla justamente contenido en su carácter concreto, en el inter-condicionamiento mutuo absoluto de todas sus manifestaciones.

¿En qué reside la falsedad de esta construcción?

Ante todo, en que recoge las representaciones históricamente limitadas de las ciencias naturales de su tiempo, que no contienen todavía, efectivamente, una dialéctica conciente para los caracteres absolutos de la naturaleza humana. El hecho de que la naturaleza en su totalidad es efectivamente un sistema único en el desarrollo de formas de movimiento de la materia condicionándose unas a otras; el hecho de que la naturaleza en su conjunto, el hombre incluido, es un concreto objetivo, este hecho es mixtificado por Hegel en su sistema, en el cual lo abstracto, es decir: el mecanismo, es el descubrimiento de lo concreto espiritual.

No admite concreto inmanente, es decir, condicionamiento reciproco de los fenómenos en el interior de una totalidad natural, a ninguna otra forma de movimiento que a la de la razón pensante

Hegel considera de la misma forma la esfera de la vida económica de la sociedad. Es, para él, la esfera de la necesidad y de la razón", donde individuos particulares, separados los unos de los otros, se encuentran en interacción, cada uno no entrando en ligazón con los otros más que porque debe mantenerse justamente como único, como individuo absoluto, como átomo social particular.

Aquí también es fácil subrayar que Hegel toma la limitación metafísica de la economía política de su tiempo (él conocía perfectamente a los teóricos ingleses) por un rasgo de la esfera económica misma. La razón, es decir, en la terminología hegeliana: la *forma abstracta de la conciencia*, reina y gobierna en la esfera de la sociedad civil.

En esta esfera, los contrarios siguen, no mediatizados, inconciliables: chocan y se repelen los unos a los otros. Esta es la razón por la cual un desarrollo real es imposible. Una misma relación se reproduce eternamente: la de las necesidades a su modo de satisfacción. Por eso la única forma posible de paso a lo superior, en el seno del cual todos los extremos abstractos de la esfera económica hallan su solución, es el paso a la realidad jurídica. El derecho es ese concreto supremo que se manifiesta en la esfera de la vida económica descompuesta en sus momentos abstractos.

Aquí vemos cómo la lógica de Hegel y su concepción dialéctica, pero al mismo tiempo esencialmente idealista, de lo concreto y de lo abstracto sirve a la apología del estado de cosas existentes.

Cabe examinar de más cerca la aproximación hegeliana de la economía política. Por otra parte, es aquí -y precisamente en la manera de comprender lo concreto- donde aparece con claridad la oposición entre la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx; por otra parte, un segundo hecho aparece no menos claramente: la dialéctica idealista aporta una justificación al carácter metafísico del pensamiento de los clásicos de la economía burguesa (Smith, Ricardo, etc.), y esto porque niega el carácter auténticamente dialéctico del objeto mismo de la economía política haciendo de él una esfera donde las definiciones abstractamente racionales corresponden enteramente al carácter del objeto.

Un hecho salta a la vista desde el principio: para esta interpretación, la esfera de la vida económica no es concreta; no es un sistema de interacciones entre los hombres y las cosas en un desarrollo histórico que pueda ser comprendido como una estera efectivamente concreta. La economía no es más que una de las numerosas manifestaciones del "espíritu concreto", es decir, una manifestación abstracta de una naturaleza del hombre más elevada. Esta naturaleza "más elevada" de la cual uno de sus aspectos aparece bajo la forma de la actividad económica, no es más que la voluntad obrando según un fin, sustancia del derecho, de la vida económica, de la política y así sucesivamente. Una vez admitido este punto de partida, Hegel no considera en la economía

más que lo que puede ser interpretado en calidad de manifestación de la voluntad racional.

Por eso todas las determinaciones de la economía, todas las categorías de la vida económica, el valor, el beneficio, el salario, etc., se presentan como formas abstractas de la voluntad racional corno formas particulares de su ser social. La razón se manifiesta en la economía bajo una forma que no corresponde a su naturaleza universal, sino a una sola de sus manifestaciones, unilateral y abstracta. La voluntad universal concreta no crea forma adecuada a su naturaleza más que bajo el aspecto del derecho del Estado. El Estado es, según Hegel, la realidad concreta de la voluntad universal y abarca todas las formas particulares y, por consiguiente, abstractas, de su propia manifestación; comprende la economía como "sistema de necesidades”.

La esfera de la actividad económica de los hombres no es un sistema concreto de interacciones entre los hombres y las cosas, nacido y desarrollándose independientemente de la voluntad y de la conciencia de los individuos. Ella no puede ser objeto de una ciencia particular y no puede ser considerada más que en el sistema de las determinaciones universales de la voluntad racional, es decir, en el interior de la filosofía del espíritu de la filosofía del derecho de Estado. Ella es, entonces, una de las esferas particulares de la actividad de la razón, una forma abstracta de la razón actuando en la historia.

En cuanto materialista, Marx se opone a Hegel en esta cuestión. El materialismo le da la posibilidad de tener una visión más profunda sobre la dialéctica misma en este orden de cosas. Esto es lo más interesante.

Para Marx, la esfera de las interacciones económicas de los hombres es enteramente una esfera concreta de la vida social, que posee sus propias leyes de movimiento inmanentes. En otros términos, es relativamente independiente de todas las otras formas de la actividad viva social de los hombres, y por ello es el objeto de una ciencia particular. El sistema de interacciones económicas de los hombres hacia un desarrollo histórico y todos sus aspectos están ligados los unos a los otros por su unidad de origen.

Es importante subrayar a este propósito que el sistema de relaciones económicas no es sólo relativamente, sino absolutamente, autónomo e independiente de la voluntad y de la conciencia de los individuos, aunque, él se forme con la más activa participación de la voluntad y de la conciencia. El carácter mismo de esta participación de la voluntad conciente al proceso de formación del sistema no está determinado de antemano y del exterior por la "naturaleza del espíritu", sino una vez más por el sistema mismo de las relaciones económicas en el interior del cual se encuentran los hombres dotados de voluntad y de conciencia. La voluntad y la razón son aquí modos de otra sustancia, sus manifestaciones abstractas, su producto. Todas las determinaciones de la voluntad y de la conciencia de los individuos, atraídos por el proceso de desarrollo del sistema económico, se deducen literalmente

del carácter del propio movimiento interno del sistema en su totalidad y son concebidos como los productos del movimiento de ese sistema.

Así, desde ese punto de vista, todo se encuentra invertido y puesto cabeza abajo. Es el materialismo la causa y la condición principal del hecho de que, en la dialéctica, penetre la concepción de la economía mucho más profunda y largamente que en las posiciones hegelianas.

Para Hegel, la categoría de lo *concreto* no puede ser empleada sino cuando se trata de la voluntad conciente y de sus productos. Desde el punto de vista de Marx esta categoría capital de la dialéctica puede ser empleada de lleno por todas partes, no importa en qué esfera del ser natural y social, y ella es independiente de todo espíritu; por consiguiente, de las manifestaciones de la vida del espíritu mismo, es decir, del desarrollo de toda la esfera de la ciencia social, e incluido el pensamiento, esfera de la lógica.

Según la construcción hegeliana, ninguna forma del movimiento de la naturaleza puede ser comprendida como forma concreta, como sistema históricamente surgido y desarrollado de sí mismo, fenómenos que ligan las interacciones internas. Toda esfera de este genero adquiere una relación cualquiera con lo concreto sólo cuando se le puede interpretar como engendrada por el espíritu, como modo de la sustancia del espíritu. Las interrelaciones no son posibles a los ojos de Hegel, mas que de forma puramente ideal; ellas sólo pueden ser planteadas por el espíritu, por el concepto.

De hecho, lo concreto está indisolublemente ligado con el desarrollo, y con el desarrollo dialéctico, "el autodesarrollo por la contradicción". Hegel ve esto último sólo en la conciencia y en ninguna otra parte mas. De ahí la estrechez de su concepción de lo concreto, que se extiende seguidamente, con toda su estrechez, a todo el dominio de la naturaleza.

La interpretación hegeliana del paso de lo abstracto a lo concreto implica, pues, toda la realidad, e incluye la naturaleza y la historia; es proceso por el cual "el espíritu se eleva" hacia si mismo y pasa por una serie de escalones: del "mecanismo" como esfera de la espiritualidad en su manifestación puramente abstracta hasta el espíritu absoluto, no humano, divino, que se eleva hasta sí mismo. Como tal, este espíritu es concreto por si mismo hasta que se manifiesta de modo unilateral y abstracto bajo la forma de "mecanismo", "quimismo", "organismo". Por eso en el sistema de Hegel la "lógica pura" precede al examen filosófico de la naturaleza. Esta aparece como una serie de escalones bajo la forma espacio-temporal. Por eso el proceso que se eleva de lo abstracto a lo concreto coincide en Hegel con el proceso que engendra el mundo por la idea lógica. Así, la ley de la creación del mundo por las fuerzas y por los medios del pensamiento, está directamente dada como ley de creación de este mundo por la fuerza creadora del concepto.

Corno Marx ha demostrado, esta ilusión hegeliana se basa simplemente en el punto de vista unilateral del filósofo lógico acerca de la realidad, Hegel, como lógico ex profeso, se interesa por todo y sobre todo, no por la lógica de las cosas, sino por "las cosas de la lógica". Desde este punto de vista, el hombre no es considerado sino como sujeto de la actividad teórica lógica, y el mundo exterior solamente como un objeto, como el material que trabaja esta actividad. En la lógica, esta abstracción es válida dentro de ciertos limites, y mientras que la lógica no olvide estos límites no hay nada en ella de idealista. Pero Hegel suprimió estos limites. No considera el pensamiento como una de las aptitudes del hombre, sino como la fuente primaria sustancial de todas las otras aptitudes humanas. La aptitud de modificar prácticamente el mundo exterior es igualmente interpretada por él como una manifestación de la idea en el hombre. El proceso práctico real de la transformación del mundo, es la consecuencia de la manifestación de una actividad puramente espiritual y en fin de cuentas puramente lógica, y toda la cultura material de la humanidad es el producto del pensamiento, un "concepto mediatizado", un "otro ser" del concepto.

Ahora bien, en la realidad, la base inmediata del desarrollo del pensamiento no es la naturaleza como tal, sino la modificación de la naturaleza por el hombre social, es decir, la practica. Si esta base práctica objetiva del pensamiento es dada como el pensamiento en su realización objetiva, resulta de ello que el pensamiento no tiene nada que ver con el objeto sino aparentemente, pero en realidad él no tiene que ver sino consigo mismo, sino con su propio "otro ser". Las definiciones lógicas, es decir, las definiciones cuyo mundo exterior de los objetos se debe al pensamiento, vienen a resultar las definiciones absolutas y las únicas verdaderas de este mundo.

El punto de vista de la lógica se convierte en Hegel en punto de vista absoluto y universal. Si la naturaleza del hombre está en el pensamiento y si la naturaleza de la realidad de los objetos reside en que ella es el producto del pensamiento, "un concepto alienado" entonces la ley del desarrollo del pensamiento se convierte en la ley de desarrollo del mundo real. Por eso, "hombre" y "pensamiento en conceptos" son enteramente sinónimos para Hegel, lo mismo que "mundo" y "mundo en conceptos", "mundo lógicamente comprendido".

En realidad, el objeto real de la lógica de Hegel queda a pesar de sus ilusiones, como el proceso de apropiación teórica del mundo, de reproducción del mundo por el pensamiento. En tanto que Hegel estudia este objeto, llega a verdaderos descubrimientos. Pero en la medida que toma este objeto, no por lo que él es, sino por el proceso de devenir del mundo mismo, llega a una concepción falsa no solamente del mundo, sino del pensamiento mismo. Se priva de toda posibilidad de comprender el proceso del pensamiento. A partir del momento en que las condiciones reales que engendran la realidad lógica se presentan como sus productos y sus consecuencias, ella se encuentra suspendida en el

aire, más exactamente "en el éter del pensamiento puro”. La aparición del pensamiento y su desarrollo llegan a ser perfectamente inexplicables. Por ello Hegel se ve obligado, a fin de cuentas, a interpretar la aptitud lógica para distinguir y reunir los conceptos como una especie de "don divino”, como la actividad de un "concepto” desarrollándose de si mismo. No menos inexplicable resultan las leyes de la elevación de lo abstracto a lo concreto, que Hegel ha puesto en evidencia en el movimiento del conocimiento teórico. A la pregunta ¿por qué el movimiento posee ese movimiento y no otro?, la filosofía de Hegel da de hecho una respuesta tautológicá: tal es la naturaleza original no creada (*incrée*) del pensamiento. La tautología cesa entonces de ser una simple tautología y se convierte en mentira idealista.

Marx dirige sus golpes críticos sobre este punto, mostrando que en realidad no hay aquí la menor explicación, y que si se da la ausencia de explicaciones por una explicación, esto lleva simplemente al idealismo.

Rebatiendo la concepción hegeliana del pensamiento como creadora del mundo objetivo. Marx no rechaza la ley que Hegel puso en evidencia en el movimiento del conocimiento teórico, aunque él le dio una falsa interpretación idealista. Realmente indica Marx, el método que se eleva de lo abstracto a lo concreto no es otra cosa que el método con la ayuda del cual el pensamiento humano se apropia la realidad concreta que existe fuera, e independientemente de él. Como tal este método supone, primeramente, la existencia de lo concreto no pensado: segundo, la actividad práctica objetiva del hombre social desarrollándose independientemente del pensamiento y tercero, la forma sensible inmediata del reflejo de lo concreto en la conciencia, es decir, la conciencia empírica, la intuición y la representación formándose totalmente con la independencia de la actividad teórica espacial y antes que ella. Dicho de otra forma, el pensamiento teórico está precedido no solamente por el mundo objetivo, sino por otra forma de conciencia, construida directamente en el curso de la actividad práctica sensible, el modo práctico-espiritual de apreciación del mundo, como le llama Marx.

LOS PUNTOS DE VISTA DE MARX SOBRE EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO

La cuestión de las relaciones de lo abstracto y lo concreto en el pensamiento es presentado por Marx a la luz de otra cuestión más general: "¿Cómo desarrollar la ciencia?".[7]

La formulación misma de la cuestión supone que el desarrollo científico sea considerado como un proceso histórico natural. Marx fue siempre decididamente contrario a la concepción izquierdista del desarrollo de la cultura espiritual que ignora todas las conquistas precedentes del pensamiento humano. En la ciencia, como en otros dominios de la cultura espiritual, el verdadero movimiento hacia adelante se realiza siempre por la vía del desarrollo de lo valido que ha sido creado por todo el desarrollo anterior, no a partir de la "tabla rasa" de Locke, sino por una cabeza poseedora de un desarrollo teórico.

Es evidente que la apropiación de los resultados del desarrollo histórico anterior no es la simple herencia de fórmulas preparadas, sino un proceso complejo de reexamen crítico que implica la referencia de estos resultados con los hechos, la vida, la práctica. Una nueva teoría, por muy revolucionaria que sea por su contenido y su alcance, nace siempre en el examen crítico de las teorías anteriores. Este hecho fue subrayado en su tiempo por Lenin en su lucha contra el izquierdismo del *proletkult*, para el cual era necesario crear la cultura proletaria, empujándola "directamente en la vida" después de haber rechazado como baratija inútil todas las conquistas del pensamiento humano.

Cuanto más revolucionaria es una teoría, más es la verdadera heredera del pasado teórico, tanto más se apropia del "núcleo racional" acumulado por la ciencia anterior a ella.

"Arreglar sus cuentas criticas" con las teorías anteriores no es de ninguna manera ocupación accesoria y de importancia secundaria, sino un momento necesario de la elaboración de la teoría misma. No es de modo alguno por azar que *El Capital* lleve como subtitulo o más bien como segundo titulo: *Crítica de la economía política.*

El análisis de los conceptos desarrollados por toda la historia anterior de la economía política coincide orgánicamente con el análisis de los hechos persistentes de la realidad económica. Esos dos aspectos de la investigación científica teórica se funden en un proceso único. Ninguno de los dos es pensable o posible sin el otro. Lo mismo que el análisis critico de los conceptos es imposible fuera del análisis de los hechos; el análisis teórico de los hechos es imposible si no se dispone de conceptos por los cuales ellos pueden ser

[7] Ver Marx. *Contribución a la critica de la economía política*, Op. cit. p. 165.

expresados. La lógica dialéctica de Marx tiene enteramente en cuenta la importancia de esta circunstancia.

Por esta primera razón, la dialéctica realizó la coincidencia conciente y querida del momento de la inducción y del momento de la deducción, en tanto que momentos de la investigación inseparables e implicándose el uno en el otro.

La vieja lógica entendía con más o menos espíritu de consecuencia, por "inducción" el análisis de los hechos empíricos, el proceso de formación de las determinaciones analíticas de un hecho. Por esto, la inducción parecía ser el medio, si no único fundamental de acceder a un nuevo conocimiento. En cuanto a la deducción, se consideraba esencialmente como un proceso de análisis del concepto que establecía las distinciones en el interior de éste. Como tal, aparecería sobre todo como un proceso y como forma de explicación, de exposición de un conocimiento ya preparado, existente ya en la cabeza y no bajo la forma de creación de nuevos conocimientos, de conceptos nuevos. El hombre (a condición que piense realmente los hechos) no analiza los hechos empíricos con una conciencia "vacía", sino con una conciencia que se ha desarrollado en el curso de la educación. Es decir, capta siempre los hechos desde el punto de vista de tal o cual concepto. Le quiera o no, no puede sin esto pensar activamente, comprender los hechos; en el mejor de los casos, no puede sino constatarlos activamente.

Dentro de la más simple generalización, la *inducción* está indisolublemente ligada con la *deducción*: el hombre expresa los hechos en conceptos, y esto significa que toda nueva definición analítica de los hechos se forma al mismo tiempo como nueva determinación, más concreta, del concepto desde el punto de vista del cual él piensa estos hechos. En el caso contrario, no se forma, de ninguna manera, la determinación analítica del hecho.

Quien crea expresar los hechos "absolutamente sin idea preconcebida", sin ningún concepto "anteriormente admitido", no está desprovisto de ellos. Al contrario, es inevitablemente esclavo de los conceptos más vulgares más absurdos.

También aquí la libertad no consiste en escapar a la necesidad, sino en asimilarla conscientemente. La verdadera ausencia de prevención no consiste en expresar los hechos sin el menor concepto "anteriormente admitido", sino expresarlos con la ayuda de conceptos justos concientemente asimilados.

Engels ha mostrado esto magníficamente a propósito de las categorías filosóficas de su crítica del empirismo. El científico que hace gala de su "libertad" con respecto a toda categoría lógica, por regla general, prisionero de las más vulgares representaciones a este respecto, no está en condiciones de formarlas él mismo "partiendo de los hechos": esto sería tener la pretensión de realizar él completamente solo lo que no puede lograr sino la humanidad en toda su evolución. Por ello, en realidad, él torna siempre las categorías lógicas

de una filosofía. La cuestión se reduce a saber de qué filosofía: de un mal sistema que está de moda o de un sistema que representa realmente el último grado del desarrollo y que se basa en toda la historia de las investigaciones y de las adquisiciones del pensamiento humano.

Esto no concierne, naturalmente, sólo a los conceptos filosóficos. Lo mismo sucede con las categorías de no importa qué ciencia, El hombre no comienza jamás a pensar "a partir del comienzo" directamente a partir de los hechos. "Sin ideas en la cabeza no se puede percibir ningún hecho"; decía Pavlov. La "intuición" sin significación y la "inducción" sin idea es ficción, de la misma manera que el "pensamiento puro".

El empirista que pretende pensar solamente con hechos opera en realidad siempre "principalmente" con ideas tradicionales, "con los productos en gran parte superados por sus antecesores."[8] Por ello, confunde fácilmente la abstracción con la realidad, las ilusiones subjetivas con los hechos objetivos y los conceptos que los expresan con las abstracciones. Por regla general, concretiza bajo forma de determinaciones (de definiciones) los hechos de las abstracciones usuales.

En consecuencia, la "inducción empírica" se realiza como proceso de concretización, de representación de los conceptos con los cuales se emprende el examen de los hechos; es decir, como deducción como proceso de completar los conceptos iniciales con determinaciones más detalladas, obtenidas a partir de los hechos por vía de abstracción.

La dialéctica materialista ha "abolido" la vieja oposición entre la deducción y la inducción. La deducción deja de ser un procedimiento de extracción formal de determinaciones contenidas *a priori* en un concepto y se convierte en un procedimiento de desarrollo real de los conocimientos sobre los hechos de su movimiento y su interacción interna. Esta deducción encierra orgánicamente en sí misma el momento empírico: se logra precisamente por el análisis más riguroso de los hechos empíricos, por la inducción. Pero en el caso presente, las denominaciones "inducción" y "deducción" no expresan nada sino una semejanza exterior y formal entre el método de la dialéctica materialista y los métodos correspondientes de la lógica tradicional. En efecto, esto no es ni la deducción, ni la inducción, sino otra cosa que incluye en si misma, en tanto que "momento abolido", la una y la otra. Ambas se realizan al mismo tiempo, en tanto que contrarias; implicándose recíprocamente justamente por su interacción, crean una forma más elevada de desarrollo lógico.

Esta forma más elevada, que une orgánicamente en sí misma, el análisis de los hechos con el análisis de los conceptos, es precisamente, la forma de paso de lo abstracto a lo concreto de la que habla Marx. Es la única forma lógica de

[8] 8 Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. Editions sociales, 1957. p, 191. (en español Edit. Grijalbo, México. 1961.)

desarrollo del conocimiento que corresponde a la naturaleza real del objeto. En efecto, sólo con su ayuda lo concreto objetivo puede ser reproducido en el pensamiento como realidad históricamente desarrollada. No se puede hacer de ninguna otra forma.

Como tal, el método que se eleva de lo abstracto a lo concreto no puede, en ningún caso, dejar de ser un procedimiento de exposición de un conocimiento ya preparado, obtenido previamente de alguna forma, como muchas veces han intentado obtener los revisionistas del marxismo, que deformaban el método de *El Capital* dentro del espíritu de un neo-kantismo vulgar.

Es así, por ejemplo, como R. Hilferding lo interpreta. Cita un extracto de la *Introducción a la critica de la economía política* ("El primer paso ha reducido la plenitud de la representación a una determinación abstracta: con el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento), y lo comenta así:

> "Esto muestra ya que es falso poner al mismo nivel la deducción y la inducción como fuentes equivalentes del conocimiento. La deducción es más bien un simple procedimiento de representación científica, que puede pasar efectivamente, a fin de cuentas, de lo general a la representación de lo particular, con la única condición de que la inducción le haya precedido ya en el pensamiento".[9]

Llamando deducción al procedimiento qué se eleva de lo abstracto a lo concreto e interpretándolo de forma totalmente unilateral desde el único punto de vista de su semejanza exterior con la concepción tradicional de la deducción. Hilferding le niega la dignidad de método de estudio de los hechos reales y hace de ella una simple forma de exposición sistemática de un conocimiento preparado, que debería ser obtenido previamente por otra vía: la vía inductiva.

El austro-marxista Karl Renner razona de una manera análoga en el prólogo de su *Teoría de la economía capitalista*. Reduce la esencia del método que se eleva de lo abstracto a lo concreto, empleado en *El Capital*, a la "manera de exposición de los filósofos alemanes", que Marx habría asimilado en su época. Esta manera, habiendo llegado a ser, se dice, totalmente extraña a los lectores de la generación actual. Renner cree justo reemplazarla por otra. "No conozco ningún libro que deba su origen a una tal masa, le experiencias como *El Capital*, de Marx -escribe Rénner -, y conozco aún menos libros cuya, expresión sea, a pesar de esto, tan deductiva y abstracta".[10] Por esto Renner estima útil "exponer" el contenido de la teoría de Marx de otra manera que, "parte de hechos de experiencia inmediatamente observables, los sistematiza y los eleva

---

[9] Hilferding. *Preparación histórica de la economía politica de Marx*, en los *Problemas fundamentales de la economía política.*

[10] K Renner. *Teoría de la economía capitalista*. trad. rusa Moscú. 1926. P. XIX.

progresivamente al nivel de los conceptos abstractos"[11], es decir, de una manera inductiva. En este caso, piensa Renner, la exposición corresponderá al método de investigación, mientras que en *El Capital* lo contradice. El resultado es que Renner generaliza sin ningún espíritu crítico los fenómenos empíricos del capitalismo contemporáneo bajo el aspecto que ellos tienen en la superficie, y a continuación da sus generalizaciones para la expresión teórica de la esencia de estos fenómenos. En esta dirección descubre, por ejemplo, que un obrero que compra acciones participa por ello mismo en la propiedad de los medios de producción sociales, como resultado de lo cual se realiza una "democratización" automática del capital, una "socialización" de la producción social que hace la revolución superflua. Por ello mismo, Renner hace la demostración de que no se trata solamente de una manera de exposición. En realidad él ha reemplazado el método de Marx, que es un método de estudio de los fenómenos, por la apologética.

El método que se eleva de lo abstracto a lo concreto ya no puede ser interpretado como un procedimiento puramente lógico para sintetizar en un sistema único las abstracciones ya preparadas, obtenidas previamente por vía puramente analítica. La concepción según la cual el conocimiento precedería primero a un análisis "puro", en el curso del cual se elaborarían múltiples abstracciones después de una síntesis pura, tal concepción pertenece al tipo de las fantasías propias de la teoría metafísica del conocimiento, como la de la inducción sin deducción.

Para apoyar esta concepción se da a veces como ejemplo el desarrollo de la ciencia de los siglos XVII y XVIII. Pero esto es forzar involuntariamente los hechos. Hasta si nos ponemos de acuerdo que el estudio analítico de los hechos, es muy característico de este periodo (aunque en realidad con ello se haya llegado a la síntesis, a despecho de las ilusiones de los teóricos), no hace falta sin embargo, olvidar que éste no es el primer grado del desarrollo científico de la humanidad y que el análisis exclusivo característico de esta época supone él mismo, como premisa, la ciencia griega antigua. Para la ciencia antigua, es decir, para el estado realmente inicial del desarrollo científico en Europa, es más bien la vía "sintética generalizada" de las cosas lo característico. Y si nos referimos a la historia de la metafísica de los siglos XVII y XVIII no hay que olvidar que no es la primera, sino más bien la segunda de las grandes épocas de desarrollo del pensamiento. Pero entonces es la síntesis y no el análisis la que se presenta históricamente como la primera etapa del tratamiento de los hechos por el pensamiento.

Así, este ejemplo prueba exactamente lo contrario de lo que se quería hacerle decir. El análisis y la síntesis son (y han sido siempre) contrarios internos del proceso del pensamiento, tan inseparables como la deducción de la inducción. Si tal o cual época ha sobreestimado una en perjuicio de la otra, no es

[11] *ibid*

necesario hacer de esto una ley a la que el pensamiento deba obedecer en el futuro, una ley lógica, conforme a la cual cada ciencia primero debiera pasar por una etapa "puramente analítica" para en seguida, apoyándose en ella pasar a una etapa sintética.

Sin embargo, sobre una tal concepción se funda la idea de que el método que se eleva de lo abstracto a lo concreto no puede ser empleado sino cuando se ha terminado enteramente el proceso previo de "reducción" de lo concreto a lo abstracto.

Este método es ante todo un procedimiento de análisis de los hechos empíricos reales. Como tal, incluye en calidad de contrario interno necesario el movimiento "inverso"; cada paso por esta vía no es otra cosa que un acto que .se eleva de lo concreto dado sensible a su expresión teórica abstracta. Por esto, el proceso de elevación de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento es al mismo tiempo un movimiento, sin cesar renovado, de lo concreto en la intuición y la representación a lo concreto en el concepto.

Las determinaciones abstractas de los hechos dados sensibles que están sintetizadas en sistemas cundo nos elevamos hacia la verdad concreta, se forman en el curso del movimiento mismo. No se encuentran en ningún caso preparadas como productos de una etapa anterior, que se dice es puramente analítica del conocimiento lógico.

Y si existe algún sentido en la afirmación según la cual, para elevarse de lo abstracto a lo concreto, es necesario reducir en forma puramente analítica lo concreto empírico sensible a una expresión abstracta por su esencia y como fase anterior particular de actividad lógica en el tiempo, este sentido reside en que el examen teórico de la realidad supone la presencia de un vocabulario desarrollado, de una terminología espontáneamente constituida, de un sistema de representación general abstracto. Esta etapa "puramente analítica" de reflejo de la realidad objetiva en la conciencia no es sino la premisa, de la actividad teórica lógica y no su primera fase.

Podemos pues, resumir. El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es una forma específica de acción del pensamiento y de elaboración lógica en conceptos de la intuición y de la representación. No es, en ningún caso un procedimiento artificial, una manera de exponer los conocimientos preparados, ni un medio formal de reunir un sistema las abstracciones ya existentes. Es sobre todo, la ley "natural" del desarrollo teórico de la humanidad, puesta en evidencia por la filosofía, después transformada en método de desarrollo de la teoría conscientemente empleada.

Cada generalización "inductiva" tomada aparte (cuya fórmula es: de lo concreto en la intuición a lo abstracto en el pensamiento), se realiza en efecto, siempre en el contexto del movimiento general del conocimiento, y en este sentido no es sino "momento que se desvanece" en la marcha del movimiento

general hacia la verdad concreta. Así pues la elevación de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento y la dialéctica del pensamiento son cosas indisolublemente ligadas.

No es por azar que Lenin, después de haber cuidadosamente recopilado la larga definición del camino de lo abstracto a lo concreto que da Hegel en la última sección de la "Gran Lógica" la caracteriza así: "Este fragmento resume bastante bien, a su manera, lo que es la dialéctica"[12]

La definición citada por Lenin caracteriza justamente el proceso del pensamiento como un proceso que se eleva de lo abstracto a lo concreto:

> "...El conocimiento es así llevado de contenido en contenido. Esta progresión se caracteriza, ante todo, por el hecho de que comienza por precisiones simples, para continuar con precisiones cada vez más ricas y concretas. Esto quiere decir que el resultado contiene su comienzo, y la evolución de éste le enriquece con una nueva precisión. Que lo general es lo que forma la base, lo que hace que la progresión no sea un simple recorrido de lo uno a lo otro. En el método absoluto, el concepto se mantiene en su otro ser; lo general se conserva en su particularidad, en el razonamiento y en la realidad. A cada nueva fase de su determinación, la masa de su contenido anterior se eleva; no solamente no pierde nada del hecho de la progresión dialéctica, no deja nada detrás de ella, sino que ella lleva consigo todo lo adquirido y se recoge sobre ella misma a medida que se enriquece."

Las partes de la lógica de Hegel son precisamente las que Lenin hace resaltar en sus resúmenes como las menos impregnadas de idealismo, y que hablan, sobre todo, del método dialéctico:

> "Es de subrayar que todo el capitulo sobre la idea absoluta no menciona casi la palabra Dios" (apenas una vez el "concepto divino" se menciona brevemente): y, además -esto N. B.-, "este capítulo no contiene casi ningún idealismo específico, pero tiene como sujeto esencial el método dialéctico. La suma y el resumen, la última palabra y el sentido de la lógica de Hegel, es el método dialéctico, esto es muy elocuente." Y todavía más: en la obra más idealista de Hegel es donde hay menos idealismo y donde hay más materialismo."Esto es contradictorio, pero es un hecho:'"[13]

Si se considera dialécticamente el proceso del conocimiento, el método que se eleva de lo abstracto a lo concreto, de la determinación teórica general del objeto dado en la intuición y la representación a determinaciones cada vez más

---

[12] *Lenin, Cuadernos Filosóficos, op. cit., p. 189.* - Acerca de la "*Ciencia de la Lógica*" suele denominarse "*Gran Lógica*" para distinguirla de las partes que tratan de ella en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

[13] *ibid. p. 192.*

concretas, representa la forma teóricamente justa de la transformación de los hechos empíricos en conceptos. Así es como lo ven Marx, en la *Contribución a la Critica de la Economía Política*, y Lenin, en sus notas sobre los últimos capítulos de la *Lógica de Hegel*.

EL FUNDAMENTO MATERIALISTA DEL PASO DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO EN MARX

Marx no se limitó a dar a la ley de la elevación de lo abstracto a lo concreto un fundamento teórico general: él lo aplicó a la elaboración de una ciencia concreta: la economía política. *El Capital* contiene la prueba práctica, concreta y desarrollada de la necesidad de este método: muestra su fundamento materialista real en tanto que único método que corresponde a la dialéctica del desarrollo de la realidad objetiva.

El análisis de *El Capital* desde el punto de vista del método de investigación que se aplica en él, debe mostrar la esencia concreta del método en cuestión. Entonces éste aparecerá como el único capaz de conducir a la solución de la tarea central de la investigación científica tal como ella se dibuja desde el punto de vista de la dialéctica materialista: seguir el conocimiento reciproco concreto de los fenómenos que crean por su interacción un sistema que tiene un origen histórico, se desarrolla y manifiesta siempre, nuevas formas de existencia y de interacciones internas.

Sería completamente erróneo no ver la necesidad de este método sino el hecho de que la conciencia del hombre es incapaz de abarcar de un solo golpe toda la complejidad de un objeto y que necesita "elevarse" de una representación del objeto incompleta, unilateral (abstracta), a un conocimiento más completo. Esto no será una explicación sino la simple repetición de un hecho trivial. Que la conciencia sea efectivamente tal es evidente. Pero las propiedades de la conciencia tienen ellas mismas, necesidad de una explicación materialista. Además, esta simple referencia a la naturaleza de la conciencia no nos muestra rigurosamente nada sobre el carácter específico del método que se eleva de lo abstracto a lo concreto en tanto que método de investigación científico-teórico. La simple toma de conocimiento de un objeto de un fenómeno se desarrolla también como un proceso de apropiación gradual y progresivo de detalles cada vez más nuevos; ella pasa de una representación unilateral y pobre a otra más completa (pero siempre puramente empirica). El proceso de acumulación de los datos empíricos por medio de los cuales la realidad es percibida sin ser todavía conocida transcurre también como un desarrollo del conocimiento unilateral.

El método que se eleva de lo abstracto a lo concreto no es sino un método de reflejo de la realidad concreta en el pensamiento, y no un método de creación de esta realidad por la fuerza del pensamiento, como decía Hegel. Por esto el punto de partida y el orden de desarrollo lógico de los conceptos, según este método, no depende del pensamiento, sino exclusivamente, como lo ha mostrado Marx, de las relaciones en las cuales se encuentran los diferentes aspectos de un todo concreto de los unos con relación a los otros. El método de desarrollo lógico debe, por consecuencia, corresponder al modo de división interna de ese método, a la dialéctica de la aparición de lo concreto fuera del pensamiento; es decir, a fin de cuentas, al desarrollo histórico de este concreto, aunque, como demostraremos más adelante, esta correspondencia no es simple e inerte y no concierne sino a los momentos universales de desarrollo.

La fórmula del materialismo en la teoría del conocimiento y en la lógica es exactamente la inversa de lo que hemos citado más arriba: el objeto es tal que a él no le corresponde sino tal forma de la actividad de la conciencia y no otra cualquiera: el objeto es tal que él no puede ser reflejado en la conciencia sino por este solo procedimiento.

Dicho de otra manera, el problema del método de la actividad lógica cambia en investigación de la naturaleza objetiva de la realidad de los objetos y en profundizaciones de la categoría de lo "concreto”, como categoría que tiene relación con el objeto y que expresa la forma universal de existencia de la realidad.

Aquí también reina el principio de la coincidencia de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la dialéctica: una cuestión que aparece a primera vista puramente lógica es, en el fondo, la cuestión de las formas universales, en las cuales lo concreto objetivo se transforma y se desarrolla.

No se puede dar un fundamento materialista a la justeza y a la necesidad del método que se eleva de lo abstracto a lo concreto sino haciendo ver las leyes universales reales, a las cuales obedece uniformemente en su devenir todo sistema concreto de fenómenos en interacción (el sistema capitalista y mercantil de las relaciones sociales, el sistema solar, la forma química o biológica de las interacciones, etc.).

Pero aquí tropezamos de nuevo con una dificultad dialéctica ya conocida: la dialéctica interviene en la forma misma de plantear la cuestión de la dialéctica. Aparentemente, es imposible aclarar y expresar teóricamente las leyes universales del devenir de algo concreto, sea por vía de generalización inductiva, por abstracción de lo que tiene de común y de semejanza el sistema capitalista mercantil y el sistema solar, la forma biológica de las interacciones naturales y sus formas electromagnética, química u otra cualquiera.

Plantear la cuestión así es fijarse una tarea absolutamente irrealizable por su propia naturaleza. En efecto el conocimiento de todos los casos de interacciones concretas en la naturaleza infinita sobrepasa no solamente las posibilidades del autor de una obra, sino la de la humanidad entera. Nosotros no estamos ante la tarea de esclarecer precisamente las leyes universales del devenir de todo el sistema objetivo concreto de interacciones. Dicho de otra forma, hemos vuelto a uno de los problemas "eternos" de la filosofía: ¿es posible? -y si ello lo es, cómo- elaborar, sobre la base del estudio de un dominio de hechos limitados y necesariamente terminado, una generación realmente universal e infinita.

Por suerte, la filosofía no ha intentado nunca realmente llegar a una tal concepción por vía inductiva. El desarrollo real de la ciencia y de la filosofía desde hace ya mucho tiempo ha resuelto prácticamente esta "antinomia" que no parece insoluble por principio más que cuando se la formula de manera metafísica.

En efecto, la humanidad, ya sea en filosofía o en cualquier otro dominio del conocimiento, ha llegado a generalizaciones y a conclusiones universales "infinitas", no por la vía de abstracción de lo que tienen de común entre sí todos los casos posibles, sino por el análisis, aunque sea nada más de un caso típico.

Bastará recordar a este propósito lo que escribió Engels en la *Dialéctica de la Naturaleza* "Que poco fundada es la pretensión de la inducción de ser la única forma o al menos la predominante del descubrimiento científico, la termodinámica da un ejemplo sorprendente. La máquina de vapor ha dado la prueba más perentoria de que se puede poner en juego calor y obtener movimiento mecánico. Cien mil máquinas de vapor no lo han demostrado mejor que una sola: solamente han obligado más y más a los físicos a explicarla. Sadi Carnot ha sido el primero en ocuparse seriamente; pero no por inducción. Estudió la máquina de vapor, la analizó y encontró que en ella el proceso fundamental no aparece en estado puro sino que está encubierto por toda una serie de procesos secundarios; eliminó esas circunstancias accesorias, indiferentes para el proceso principal, y construyó una máquina de vapor (una máquina de gas) ideal, que, en realidad, es tan poco realizable como, por ejemplo, una línea o una superficie geométrica, pero que, a su manera, cumple el mismo servicio que esas abstracciones matemáticas. Ella representa el proceso considerado en estado puro independiente, no alterado" [14]

No la inducción orientada hacia la investigación de una abstracción, que expresa lo que tiene de común con todos los casos particulares, sino un análisis profundo de un caso particular orientado hacia la puesta en evidencia del proceso de investigación en estado "puro", tal fue la vía de la filosofía por todas partes y siempre que ella ha realmente conducido a descubrimientos

[14] Engels. *Dialéctica de la naturaleza.* Op. cit., p. 731.

objetivos. Sólo las personas como Comte y Spencer han inventado tomar la vía de inducción y de la abstracción. Pero los resultados de sus esfuerzos fueron lo que era de esperar.

La filosofía ha procurado siempre resolver los problemas específicos que son muy diferentes de los esfuerzos que se pueden hacer para descubrir lo que tiene abstractamente de común el cocodrilo y Júpiter o el sistema solar y la riqueza. La filosofía ha tenido siempre serios problemas en el curso de la solución de los cuales [*problemas específicos*] ella ha ido hacia el descubrimiento de leyes universales de todo lo que existe y la revisión del contenido de las categorías.

Marx, como es sabido, no ha sometido a su análisis critico el sistema hegeliano de las categorías universales comparando estas categorías con lo que la humanidad tiene de común con el núcleo del átomo, y el uno como el otro con la estructura del gran Universo.

El sistema hegeliano de las categorías ha sido superado por su confrontación crítica esencialmente como un caso de desarrollo dialéctico (pero, ya aquí, está toda la cuestión, un caso típico): la dialéctica de las relaciones sociales de producción en uno de sus grados de desarrollo. Es la vía la que siempre hizo evolucionar la concepción del contenido de las categorías universales.

El problema del análisis teórico de lo universal se reduce siempre en realidad al análisis de lo único desde el punto de vista de lo universal. Hace falta solamente saber distinguir en lo único lo que constituye, no la unicidad y la particularidad de un caso, sino su universalidad. Es bajo este punto de vista donde hace falta justamente disponer de la aproximación, la más conciente posible, de la abstracción y de los medios de llegar a ella. El error más ordinario de la investigación teórica consiste en tomar por la forma universal de un hecho único, lo que no tiene relación en realidad más que a un curso dado de circunstancias pasajeras en el interior de las cuales esta forma realmente universal es ofrecida a la inducción.

Pero ya que se ha llegado a descubrir más completamente el contenido de una categoría tan universal como lo concreto, el problema puede y debe ser resuelto mediante el estudio de un caso típico de sistema de fenómenos objetivos en interacción desarrollándose dialécticamente. Un caso verdaderamente típico de sistema de este género es el de las relaciones capitalistas y mercantiles entre los hombres. Es el que nosotros tomaremos como caso particular inmediato de lo concreto en general en el cual pueden y deben ser puestos en evidencia los contornos universales del todo concreto. Haremos apelación a otros dominios sólo cuando encontremos materiales característicos por sí mismos.

La elección de este material no está determinado por un capricho subjetivo o por las inclinaciones personales. Una circunstancia mucho más decisiva en su favor reside en el hecho de que ningún otro concreto ha sido aún tenido por el pensamiento con tanta plenitud.

Cuando Marx se propuso la tarea de descubrir la ley general del capitalismo corno tal, como sistema histórico determinado de producción social, no ha procedido, en ningún momento por la vía de la comparación inductiva de todos los casos del desarrollo capitalista existente sobre el globo terrestre en su época con excepción alguna. Como dialéctico, él ha procedido de otra forma; tomó el caso más característico y el más desarrollado, a saber, la realidad capitalista y mercantil inglesa, así como su reflejo teórico en la literatura económica inglesa, y desarrolló una teoría económica universal fundándose principalmente en un estudio detallado de este caso único.

Se basó en la concepción de que las leyes universales del desarrollo capitalista son las mismas para todos los países, y que Inglaterra, país que llegó más lejos en la vía del desarrollo capitalista, presentaba todos los fenómenos bajo este aspecto, el más puro. Todo lo que en otros países existe en estado de alusión débil y difícil de distinguir, o de una tendencia que no se ha manifestado aún enteramente, o que está recubierta y complicada por circunstancias exteriores accesorias, estaba en Inglaterra enteramente desarrollado bajo la forma clásicamente pura. Marx no recurrió a ciertos rasgos del desarrollo capitalista de otros países más qué en ciertos casos bien determinados (recurrió, por ejemplo, a numerosos rasgos del desarrollo económico del campo ruso para su análisis de la renta.

Hace falta ciertamente inspirarse en las mismas consideraciones cuando se plantea el problema de categorías de la dialéctica. Es, en efecto, la realidad capitalista y mercantil, en el desarrollo teórico de *El Capital* y otras obras que tienen la misma orientación (de Marx mismo y de sus mejores discípulos y sucesores, ante todo Engels y Lenin), que se nos presentan como el cuadro más desarrollado de lo concreto histórico. Además, *El Capital* continúa siendo un modelo insuperado de aplicación conciente del método dialéctico, de la lógica dialéctica en toda la amplitud de su contenido. Muestra a numerosas ciencias su propio futuro, contiene todos los aspectos del método que no ha encontrado aún una realización tan consecuente en otras ciencias. Hace falta subrayar igualmente que la crítica constructiva de las teorías anteriores, momento necesario de la elaboración teórica de los problemas científicos de una época, supone que la asimilación crítica se ejerce sobre un material teórico de buena calidad y sobre los ejemplos realmente superiores de concepciones teóricas existentes sobre la realidad, que en el caso dado, es el objeto de la atención del investigador.

Tratando de elaborar la teoría económica, los principales adversarios teóricos, oponiéndose a los cuales Marx desarrolla su concepción de la realidad, eran los clásicos de la economía política burguesa y no los representantes contemporáneos de Marx de la economía vulgar y de la "forma universitaria de descomposición de la teoría". Estos adversarios eran contemporáneos de Marx sólo en el tiempo y no desde el punto de vista de la penetración teórica. En este sentido, ellos estaban infinitamente por debajo de los clásicos y no representaban, de ninguna manera, una oposición teórica digna de una constatación seria. En la exposición de su concepción teórica de la realidad, exposición que tiene la forma de un debate serio con los clásicos, Marx se limita, de paso, a poner en ridículo a teóricos como Senior, Bastiat, McCulloch, Roscher, etc.

Cuando se trata de categorías filosóficas, en la filosofía burguesa clásica queda hoy aún el único adversario válido de la filosofía del materialismo dialéctico, esto bien entendido, lejos de apartar del orden del día la lucha más despiadada contra los sistemas reaccionarios contemporáneos, ayuda a demostrar su vacío y su tendencia a eludir miedosamente los grandes problemas filosóficos

Marx, Engels y Lenin tenían otra actitud hacia Hegel y Feuerbach que hacia Schopenhauer o Comte, Mach o Bagdanov. En su crítica vigorosa de las especulaciones de los pequeños idealistas, ellos no pretendían nunca encontrar en éstos el "núcleo racional".

Para destruir la argumentación sofística de los machistas, Lenin la concentra, sobre todo, en la expresión clásica, clara y fundamental, en la posición que el combate había alcanzado en Berkeley y Fichte. Esto no es un procedimiento polémico, sino el medio más seguro para poner al desnudo teóricamente lo esencial de una posición. De otro lado, cuando Lenin se encuentra ante el problema de una elaboración más profunda de la dialéctica materialista, él deja de lado a los machistas, estos contemporáneos teóricos de Berkeley, y vuelve al análisis crítico de la *Ciencia de la lógica* de Hegel como verdadera cumbre del pensamiento burgués en el dominio de la concepción de leyes universales de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano.

Así podemos resumir es en *El Capital* de Marx y en el análisis de su estructura lógica donde hace falta buscar el verdadero fundamento concreto del método que se eleva de lo abstracto a lo concreto como único método de desarrollo lógico científicamente concreto y correspondiente a la dialéctica objetiva.

El Capital realiza sistemáticamente la coincidencia de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la dialéctica, que es el rasgo distintivo del método de investigación de Marx, y la coincidencia de la inducción, del análisis y de la síntesis que caracteriza al método qué se eleva de lo abstracto a lo concreto. Vamos a examinar la cuestión primero en su expresión económica concreta para pasar seguidamente a conclusiones de orden metodológico general.

Hagámonos la pregunta siguiente: ¿Es posible concebir teóricamente (reproducir en un concepto) la naturaleza objetiva de fenómenos como la plusvalía y el beneficio, si no se ha analizado anterior e independientemente la categoría del valor? ¿Se puede comprender la moneda si no se conocen las leyes a las cuales obedece el movimiento del simple mercado? Cualquiera que haya leído *El Capital* y conozca la problemática de la economía política sabe que hay aquí una tarea insoluble.

¿Se puede formar el concepto (la abstracción concreta) de capital por vía de generalización puramente inductiva de caracteres abstractos que se observa en todos los aspectos diversos del capital? ¿Esta abstracción será científicamente satisfactoria? ¿Expresa ella la estructura interna del capital en general en tanto que forma especifica de la realidad económica? Basta poner la pregunta así para que la respuesta sea necesariamente negativa. Una tal abstracción expresa naturalmente lo que hay de idéntico en el capital, industrial, bancario, comercial y usurario. Ella nos evita indiscutiblemente repeticiones. Pero aquí termina su valor de conocimiento real. Ella no expresa la esencia concreta de ninguna de estas formas de capital. Pero expresa también poco la esencia concreta de su ligazón recíproca y de su interacción. Es precisamente por esto por lo que ella se ha abstraído. Ahora bien, es la interacción concreta de fenómenos concretos lo que constituye, desde el punto de vista de la dialéctica, el objeto y el fin del pensamiento en conceptos. La significación de lo general es contradictoria, ha subrayado Lenin: hace de la realidad viva un cadáver, pero es, al mismo tiempo, el único grado posible para alcanzarla. Pero no es difícil comprender que, en el caso considerado, lo general no hace más que matar lo concreto, alejarse de él, al mismo tiempo un paso hacia ello. Lo general, se abstrae de lo concreto como de una cosa "que no es esencial".

Una tal abstracción no expresa, ciertamente, la naturaleza universal concreta del capital (de todo capital) industrial, bancario o comercial.

El Capital demuestra de la forma más evidente que la naturaleza económica concreta del capital comercial -en tanto que aspecto concreto de la totalidad capitalista y mercantil- no puede ser concebida en su principio y expresada por una abstracción teórica si el capital industrial no ha sido comprendido previamente en su estructura interna.

El examen del capital industrial en sus determinaciones inmanentes corresponde a la puesta en evidencia de la esencia del capital en general. Es igualmente cierto que el capital industrial no puede ser comprendido antes que el valor.

> "Es fácil concebir el tipo de beneficio cuando se conocen las leyes de la plusvalía. Por la vía inversa, no se puede concebir ni lo uno ni lo otro." [15]

[15] Marx. *El Capital*, Editións Sociales. t. I, p. 213-214 en español Ed. FCE, México.)

Subrayamos que se trata de concebir (expresar en conceptos) ya que no se puede crear una abstracción del beneficio en general. En este caso basta reducir los fenómenos observados empíricamente a una expresión abstracta. Esta expresión. será totalmente suficiente para distinguir con seguridad los fenómenos de beneficio de otros fenómenos para "reconocer" el beneficio. Cualquier patrón lo sabe hacer, ya que sabe reconocer de maravilla el beneficio del salario, de la moneda, etc.

Pero no es por esto que el patrón comprende el beneficio. No tiene, por otra parte, ninguna necesidad de ello. Él actúa en la práctica, como un partidario instintivo de la filosofía positiva y de la lógica empírica. Se limita a dar una expresión generalizada a los fenómenos importantes desde su punto de vista, del punto de vista de sus fines subjetivos, y esta expresión generalizada de los fenómenos le sirve perfectamente en la práctica del concepto, permitiéndole distinguir con seguridad el beneficio del no beneficio.

Y como un verdadero positivista, considera sinceramente como escolástica metafísica, aislada de la sabiduría de la vida, todos los discursos sobre la naturaleza interna del beneficio, sobre la esencia de este fenómeno querido a su corazón. "Cada uno puede utilizar la moneda como moneda, sin saber qué es la moneda."[16]

La inteligencia práctica y utilitaria es hostil y extraña a la comprensión, como subrayaba Marx a propósito de P. List en una nota del primer capítulo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política.*

Para un patrón es incluso nocivo reflexionar demasiado acerca de la naturaleza del beneficio. Mientras que él procura comprender, otros hombres de negocios más prudentes y prácticos se aprovechan de su parte del beneficio. Y un hombre de negocios no cambiará jamás un beneficio real por la comprensión de lo que realmente eso puede ser.

Pero en la conciencia, en el pensamiento, lo importante es justamente la comprensión, la concepción. La ciencia, es decir, el pensamiento en conceptos, comienza sólo dónde la conciencia deja de expresarse simplemente y de repetir las representaciones acerca de las cosas que le han sido suministradas espontáneamente, para esforzarse en analizar de forma orientada y critica, tanto las cosas como las representaciones que de ella tiene.

Comprender (concebir) un fenómeno significa aclarar su puesto y su papel en el interior del sistema concreto de fenómenos en interacción en el cual se realiza necesariamente, y aclarar justamente las particularidades gracias a las cuales este fenómeno no puede jugar más que este papel en el seno de un todo. Comprender un fenómeno significa aclarar su modo de aparición, la

[16] Marx. *Teorías de la plusvalía*. ed. rusa. 1936, t. III, p. 127 (en español Ed. Cartago. Buenos Aires, 1965.)

"regla" según la cual esta aparición se realiza con una necesidad oculta por un conjunto concreto de condiciones: significa analizar las condiciones mismas de aparición del fenómeno. Tal es la fórmula general de la formulación de un concepto, de la comprensión (concepción).

Comprender el beneficio es elucidar el carácter universal y necesario de su aparición y de su movimiento en el interior del sistema de la producción capitalista y mercantil: es aclarar su papel específico en el movimiento total de todo el sistema en su conjunto.

Por esto sólo se puede realizar un concepto concreto por intermedio de un sistema complejo de abstracciones que expresa un fenómeno por el conjunto de condiciones de su aparición.

La economía política como ciencia comienza históricamente sólo allí donde los fenómenos, repitiéndose muchas veces ("beneficio", "salario". "interés", etc.), no solamente están fijados con la ayuda de denominaciones universales comprendidas y admitidas (lo cual se produce con anterioridad a la ciencia y fuera de ella, en la conciencia de los que participan prácticamente en la producción), sino cuando son concebidas concretamente por el análisis de su puesto y de su papel en un sistema.

Así, comprender (expresar en un concepto) el beneficio es fundamentalmente imposible si la plusvalía y sus vías de aparición no han sido comprendidas previa e independientemente.

¿Por qué esto es imposible? Si respondemos a esta cuestión bajo una forma teórica general, demostraremos con ello la necesidad real del método que se eleva de lo abstracto a lo concreto y. su validez en todos los dominios del conocimiento.

Examinemos, pues, la historia de la economía política.

LA INDUCCIÓN DE ADAM SMITH Y LA DEDUCCIÓN DE RICARDO. LOS PUNTOS DE VISTA DE LOCKE Y SPINOZA EN ECONOMÍA POLÍTICA

Las colisiones lógicas que han marcado el desarrollo de la economía política resultarán incomprensibles si no establecemos las ligazones reales entre ellas y la filosofía de su tiempo. Las categorías, con la ayuda de las cuales los economistas ingleses pensaban concientemente los hechos empíricos, tomaban sus raíces en los sistemas filosóficos de aquella época.

Un hecho característico que tuvo una profunda influencia sobre el pensamiento económico en Inglaterra, fue el clásico empirismo filosófico de John Locke, que fue uno de los primeros teóricos de la economía política.

> "Los puntos de vista de Locke tienen una importancia muy grande, pues fue él quien dio una expresión clásica a las representaciones jurídicas de la sociedad burguesa en oposición a la sociedad feudal; además, su filosofía ha servido de base a todas las representaciones de la economía política inglesa ulterior.[17]

Los puntos de vista de Locke fueron el eslabón intermedio entre el empirismo filosófico inglés (con todas sus debilidades) y la teoría naciente de la riqueza. Por intermedio de Locke, la economía política ha adoptado los principios metodológicos fundamentales del empirismo, en particular el método exclusivamente analítico e inductivo y el punto de vista de la "reducción" de los fenómenos complejos en sus componentes simples.

De todas formas, como en las ciencias naturales de la época, la práctica real del estudio de los fenómenos económicos difieren notablemente, incluso en Locke, de la teoría del conocimiento que podía recomendar y que recomendaba, en efecto, el empirismo consecuente. El procedimiento por el cual los economistas teóricos formaban, en efecto, en contra de sus ilusiones unilaterales las determinaciones teóricas de las cosas, no coincidían con la lógica empírica inductiva. Empleando concientemente un método unilateralmente analítico, los teóricos partían, sin darse claramente cuenta, de toda una serie de premisas teóricas que contradecían, en el fondo, los principios de su acercamiento estrechamente empírico a las cosas.

La lógica del empirismo puro era incapaz de elaborar tina vía teórica de los fenómenos de la realidad económica pues ésta presentaba tina confusión extremadamente compleja de formas capitalistas burguesas y feudales de propiedad.

En tales condiciones, la generalización directamente inductiva de los hechos empíricos no habría dado, en el mejor de los casos, más que una descripción correcta de los resultados de la interacción de dos principios de propiedad, no solamente diferentes, sino directamente opuestos. El método de Locke no hubiera permitido penetrar en la "fisiología" de la propiedad privada burguesa.

Se sabe que Locke mismo no se limitaba a generalizar lo que él veía, sino que se detenía activamente en los hechos empíricos, las cínicas formas y los momentos que correspondían. a su parecer, "a la naturaleza eterna" y verdadera del hombre.

---

[17] Marx. *Theorien über den Mehrwert*, 1, Berlín 1956, p. 331.

En otros términos, la misma tarea de la distinción abstractamente analítica de los componentes elementales, la tarea de descomposición analítica de los hechos empíricos, suponía también aquí un criterio general determinado, conforme al cual ciertas formas de la economía serían distinguidas como "auténticas", como "correspondientes a la naturaleza del hombre", y las otras serían eliminadas como "inauténticas". Esta es la representación burguesa individualista de la "naturaleza del hombre" que servía de criterio a todos los teóricos burgueses. Locke fue uno de los fundadores de este punto de vista.

Claro está que este fundamento universal y original de la ciencia burguesa, desde el punto de vista del cual eran medidos todos los hechos empíricos, tan difícilmente podía haber sido obtenido por inducción empírica, como la noción del átomo, la propiedad capitalista burguesa de la época de Locke no era la forma de propiedad universal ni dominante. No era un hecho empírico universal y la representación del proceder de la economía política burguesa no podía formarse de ella misma por generalización inductiva de todos los casos y de todas las formas de propiedad "sin excepción".

Consideraciones diferentes a las puramente lógicas tuvieron parte real en la formación de ese fundamento universal. Aún más, la razón social espontánea se reveló más fuerte que los cánones de la lógica racional.

Dicho de otra forma, la economía política se encontraba desde su nacimiento ante el mismo problema lógico que Newton en su dominio: para hacer; aunque sea una sola generalización inductiva; el economista debía poseer (aunque sea inexpresada) una concepción cualquiera de la verdadera naturaleza universal (de la sustancia) de los fenómenos considerados. Lo mismo que Newton puso como base de todas sus inducciones la noción de que las formas geométricas determinantes de los hechos son las únicas objetivas, los economistas han supuesto tácitamente que sólo las formas económicas que corresponden a los principios de la propiedad burguesa son las formas auténticas.

Todas las otras formas de relaciones económicas han sido tácitamente eliminadas como fruto de ilusiones subjetivas de los hombres, como formas que no corresponden a la naturaleza auténtica natural y por eso objetiva del hombre. Sólo entraron en la teoría de las determinaciones de los hechos que emanaban directamente, que se "deducían" de la naturaleza "eterna y natural" del hombre, o sea, de la naturaleza especifica de la propiedad privada del burgués.

Todos los teóricos de la economía política burguesa debían, pues, partir, y partían realmente de un principio fundamental universal plenamente determinado y de una representación clara de la sustancia, de la naturaleza general objetiva, de los casos particulares y de las formas de la economía.

Igual que en las ciencias naturales, esta concepción de la sustancia no podía ser obtenida aquí por vía de inducción empírica. Pero la teoría del conocimiento de Locke guardaba precisamente silencio sobre este punto decisivo: la cuestión de las vías del conocimiento de la sustancia y de la formación del principio fundamental universal de arranque de la ciencia. Este principio fundamental, esta concepción de la sustancia de la riqueza, los economistas (y el propio Locke) tuvieron que elaborar de forma espontánea, sin tener una concepción clara sobre la forma en que ellos la obtenían.

Pero, de una forma u otra, la economía política inglesa (y, en la persona de W. Petty) ha resuelto esta dificultad al descubrir esta sustancia universal de los fenómenos económicos, esta sustancia de la riqueza, en el trabajo que produce las mercancías, en el trabajo que es realizado con el fin de alienar su producto en el mercado libre.

En la medida en que los economistas partían realmente de esta concepción más n menos claramente conciente, sus generalizaciones revestían un carácter teórico y se distinguían de las generalizaciones empíricas a las cuales podía entregarse cualquier mercader, usurero o pequeño comerciante. Pero esto significa que el acercamiento teórico a las cosas coincidían con la aspiración de comprender las diferentes formas particulares de riqueza como las modificaciones de tina sola y misma sustancia universal.

Mas el hecho de que la economía política clásica se adhiere a la filosofía de Locke, se manifestó en seguida bajo una forma muy demostrativa. Ello conducía a que el estudio propiamente teórico de los hechos estuviese constantemente entremezclado con simples reproducciones acríticas de representaciones empíricas.

Esto se ve particularmente claro en los trabajos de Adam Smith. El primer economista que ha expresado nitidamente la noción de trabajo como sustancia universal de todos los fenómenos económicos, desarrolla una teoría en la cual el examen propiamente teórico de los hechos este constantemente mezclado con la menos teórica de las descripciones de los datos empiricos, desde el punto de vista de un hombre arrastrado a la fuerza en el proceso de producción y de acumulación del valor.

> "Smith mismo se mueve con una gran sencillez en una contradicción constante. De una parte, sigue la ligazón interna de las categorías económicas y la estructura encubierta del sistema económico burgués. De otra, yuxtapone a esto la ligazón tal como se da de forma visible en los fenómenos de la concurrencia y tal como se presenta a un observador extraño a la ciencia e igualmente a un hombre que es arrastrado prácticamente en el proceso de la producción burguesa e interesado prácticamente en ella. Estas dos formas de comprender de las cuales una penetra la ligazón Interna del sistema burgués por así decir su fisiología mientras que la otra sólo hace describir, catalogar, contar y llevar a las

> determinaciones esquemáticas de los conceptos lo que se manifiesta exteriormente en el proceso vital, y eso bajo la forma en la cual ella se manifiesta y sale al exterior, estas dos formas dé comprender no solamente coexisten tranquilamente en Smith, sino que se enredan la una con la otra y se contradicen recíprocamente sin cesar."[18]

Naturalmente Smith no observaba esta contradicción entre las dos formas de reflejar la realidad de las abstracciones. No es difícil por eso reconocer en él un hombre que se representa el proceso del conocimiento a la manera de Locke. La teoría del conocimiento de este último ignoraba justamente la diferencia entre la abstracción teórica (el concepto) y la abstracción empírica simple, la expresión simple en el lenguaje de semejanzas y diferencias constatadas por los sentidos.

Ricardo dio un paso adelante decisivo con respecto a Aclaro Smith. El sentido filosófico e histórico de este paso reside, sobre todo, en que distingue por primera vez, conciente y consecuentemente, el examen propiamente teórico de los datos empíricos y la mera descripción del simple catálogo de los fenómenos bajo la forma en la cual son directamente dados a la intuición y ala representación.

Ricardo comprendía perfectamente que la ciencia tiene que trabajar con los mismos hechos empíricos que la intuición y la representación simples, pero en la ciencia los hechos deben ser examinados desde un punto de vista más elevado desde el punto de vista de su vinculo interno. Smith no lo hacia de forma rigurosa y consecuente. Pero Ricardo lo exigía inflexiblemente.

Los puntos de vista de Ricardo sobre la naturaleza de la investigación científica recuerdan mucho más el método de Spinoza que el de Locke: también él adopta el punto de vista de la sustancia. Cada formación económica, cada forma de riqueza, debe ser no solamente descrita, sino comprendida en tanto que modificación de una sola y misma sustancia universal.

A este respecto, también Spinoza y Ricardo tienen razón ante Smith y Locke. Marx ha expresado un juicio claro y categórico sobre el papel de Ricardo en el desarrollo de la teoría de la ecomomía política.

> "Ricardo aparece y grita a la ciencia: ¡Párate! La base, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués, -para comprender su vínculo orgánico interno y su proceso vital- es la definición del valor por el tiempo de trabajo. Es de aquí de donde parte Ricardo, y después obliga a la ciencia a dejar su vieja rutina y a darse cuenta de la medida en la cual las otras categorías que desarrolla y propone -las relaciones de producción y de cambio- corresponden o contradicen esta base, ese punto de partida: en general la medida en la cual la ciencia reflejando y reproduciendo la

[18] *ibid*. Berlín, 1959. p. 156

> forma exterior de la manifestación de un proceso, y, puesto que esas manifestaciones mismas corresponden a la base sobre la cual reposa la ligazón interna, la filosofía real de la sociedad burguesa que forma el punto de partida de la ciencia: al darse cuenta de la forma en que se presenta, en general esta contradicción entre el movimiento aparente del sistema y su movimiento real. Es aquí donde reside la gran importancia histórica de Ricardo para la ciencia."[19]

En otros términos, el punto de vista de Ricardo no consistía en reducir los fenómenos complejos a la serie de sus componentes simples, sino deducir todos los fenómenos complejos de una sola sustancia simple.

Esta ha obligado a Ricardo a renunciar concientemente al método de formación de las abstracciones teóricas que la lógica de Locke recomendaba a la ciencia. La inducción empírica no correspondía a la teoría que se presentaba a Ricardo, tenia que deducir las determinaciones teóricas de un principio estrictamente pensado: de la concepción de la naturaleza-trabajo del valor.

Si Adam Smith, en la medida en que él daba realmente alguna cosa más que la simple descripción de los hechos, entraba cada vez en contradicción inconsciente y espontánea con sus propias posiciones filosóficas tomadas de Locke, y si no hacía completamente e incluso en absoluto lo que pensaba, Ricardo comprendió con plena conciencia la vía de la deducción teórica de las categorías.

El carácter estrictamente deductivo de su pensamiento se convirtió desde hace mucho tiempo en proverbio de la economía política. Marx supo apreciar correctamente el sentido de esta deducción: demostró que reside en la expresión lógica natural lo que hace el mérito decisivo del acercamiento teórico de Ricardo: su esfuerzo por comprender todas las formas de la riqueza burguesa, sin excepción, como productos más o menos complejos y alejados del trabajo productor de mercancías y de valor, y todas las categorías de la economía política como modificaciones de la categoría del valor. Se distingue de Smith por su esfuerzo por examinar los hechos empíricos siempre desde el mismo punto de vista, estrictamente fijado en las definiciones del concepto de partida, a saber, del punto de vista de la teoría del valor-trabajo.

Este punto de vista existe igualmente en Smith: por eso es un teórico. Pero no es en él, el único punto de vista, y en este asunto Ricardo se opone resueltamente a Smith. En Smith el examen teórico de los hechos (es decir, su análisis desde el punto de vista del valor trabajo) cede en cada momento el puesto a la descripción empírica.

---

[19] *ibid.* p. 157.

Ricardo ha sentido espontáneamente lo que podían ser los enfoques justos sobre el análisis teórico de los hechos. De ahí su tendencia al examen estrictamente deductivo de los hechos y de las categorías.

Esta concepción de la deducción no lleva aún nada de metafísico, ni de idealista, ni de lógica formal. Ella equivale a rechazar el eclectisismo en la consideración de los hechos. Esto significa que una vez establecida la concepción de la naturaleza universal de todos los fenómenos particulares y únicos debe permanecer constante a lo largo de la investigación y suministrar el hilo director para la comprensión de todo fenómeno particular. En otros términos, en esta concepción (¡pero sólo en esta concepción!) la deducción es el sinónimo de un acercamiento realmente teórico de hechos empíricos.

Se sabe que es precisamente la renuncia a las tentativas de desarrollar todo el sistema de categorías económicas a partir de un principio establecido (a partir de la teoría del valor-trabajo) el primer signo formal de la descomposición de la escuela de Ricardo en economía política. Es, sobre todo, contra la manera deductiva de su maestro que se levantaron los representantes de la "economía vulgar" y, aún más, esta "ensalada de compilación sin sistema" que Marx pisotea desdeñosamente como "la forma universitaria de descomposición de la teoría". No podían admitir lo que había sido la superioridad decisiva de Ricardo como teórico, su esfuerzo por comprender cada categoría como una forma transformada del valor, como una modificación compleja del trabajo creador de mercancías.

El principio de la forma "vulgar" y "universitaria" de teorización consistía en lo siguiente: si no se consigue deducir la comprensión de los fenómenos reales de una base única común a todos (en el caso considerado, de la teoría del valor-trabajo) sin chocar en seguida con una contradicción, entonces no hace falta intentar hacerlo, es necesario introducir otro principio de explicación, otro "punto de vista". ¿Y si eso no resulta? Entonces hace falta introducir un segundo, un tercer principio, tener en cuenta esto y aquello, y un quinto o un décimo principio. "No se trata de contradicción, sino de plenitud."

¿El valor comercial real (el precio) de una mercancía producida de forma capitalista no se explica por la cantidad de tiempo de trabajo necesario empleado para su producción? [*ejemplo*] Entonces, no es menester obstinarse y ver las cosas de una manera unilateral. ¿Por qué no admitir que el valor proviene no solamente de una sola fuente universal, como lo suponía Ricardo, sino de un gran número de fuentes diversas? ¿El trabajo? Si, el trabajo entre otros: pero no solamente el trabajo; no hay que subestimar el papel del capital y el de la fecundidad natural del suelo: hay que tomar también en consideración los caprichos de la moda, los azares de la demanda, la influencia de las estaciones. (las botas de fieltro cuestan más caras en invierno que en verano) y muchas otras cosas, hasta la influencia sobre la coyuntura de las modificaciones periódicas de las manchas del sol. Marx no ha tratado ninguna

manera de teorizar con mayor desprecio que a las pseudoteorias "vulgares" y "universitarias". Esta forma ecléctica de explicar un fenómeno complejo por una multitud de factores y de principios cuando no hay entre ellos ningún lazo interno representa, según la justa expresión de Marx, la verdadera "tumba de la ciencia." Aquí ya no hay nada de teoría, de ciencia, de pensamientos por conceptos. No hay nada más que la traducción en el lenguaje doctrinario de la terminología económica de concepciones superficiales, corrientes y su sistematización.

Keynes, que es considerado como el genio y el clásico de toda ciencia oficial contemporánea del mundo capitalista., no se permite nunca hablar de "valor". A su entender, es un mito, una palabra vacía. El sólo admite como "realidad" el precio de mercado. Este es determinado por el concurso de las circunstancias y los factores más diversos entre los cuales el trabajo juega un papel de décimo orden. La tasa del interés depende enteramente de las emociones de los poseedores del capital: es un hecho puramente psicológico. Pero esto no le basta a Keynes:

> "Seria, puede ser, aún más exacto llamar a la tasa del interés no un fenómeno psicológico en el más alto grado, sino un fenómeno convencional en el más alto grado".[20]

La crisis de superproducción

> "es la simple consecuencia de la destrucción del equilibrio delicado del optimismo espontáneo. Para juzgar las perspectivas de las inversiones, debernos tener en consideración los nervios, la tendencia a la histeria e incluso los trastornos gástricos y la reacción a los cambios de tiempo de aquello de cuya actividad espontánea ellos dependen esencialmente"[21]

Naturalmente, aquí ya no es cuestión ni de teoría ni de ciencia. Si la "economía vulgar" se ocupaba, sobre todo, de traducir las concepciones superficiales corrientes en lenguaje doctrinario, estimando que ella elaboraba con esto los "conceptos" la ciencia burguesa contemporánea, toma por "conceptos" las emociones irracionales del capitalismo y su expresión escolástica.

Marx ha mostrado claramente que después de Ricardo, que fue su cumbre, el pensamiento burgués en economía política ha entrado en su fase de degradación. Esta degradación se esconde bajo grandes frases, llamando a "un estudio lucido inductivo y empírico" de los hechos. Oponiendo su "inducción" al "método deductivo de Ricardo, los representantes de la descomposición de la economía política burguesa se pronuncian simplemente por el eclecticismo contra la teoría.

---

[20] Keynes. *Teoría general del empleo de la moneda*. Traducción rusa. 1948. P. 195-196.
[21] *ibid.* p. 154

Ellos no admiten los esfuerzos del teórico para comprender todas las categorías sin excepción desde el punto de vista de la teoría del valor-trabajo, pues han podido convencerse de que este punto de vista conduce inevitablemente a comprender él sistema de la economía burguesa como un sistema de antagonismo de contradicciones insolubles. El motor de esta actitud hacia Ricardo es simplemente una actitud de apología de la realidad.

Ricardo no niega el momento empírico en la investigación. Considera, al contrario, que una comprensión auténtica de los hechos empíricos dados y un empirismo auténtico (y no ecléctico) no pueden ser realizados más que si no se considera los hechos empíricos desde el punto de vista del azar, sino desde un punto de vista que posee, en si mismo, un fundamento teórico.

Así, obedeciendo espontáneamente a la lógica de las cosas. Ricardo llega a un punto de partida teórico que Marx debía posteriormente admitir de forma enteramente conciente. Pero el hecho de que Ricardo llegue a este punto de vista de forma puramente espontánea, sin darse claramente cuenta de la dialéctica "de lo general, de lo particular y de lo singular" con lo cual se ha enfrentado, no deja de tener consecuencias.

Las concepciones filosóficas conscientes de que disponía acerca de las relaciones entre la deducción y la inducción, lo general y lo particular, la esencia y el fenómeno, etc., no estaban separadas del proceso real del conocimiento. Actuaban sobre la marcha de su investigación de una manera notable y sobre ciertos puntos predeterminaban directamente el fallo de sus investigaciones.

Lo que Ricardo hacia, no era en absoluto la deducción en el sentido en que lo entendía la lógica metafísica de su época, es decir, una deducción especulativa de los conceptos. Era sobre todo, entre sus manos, un método de expresión teórica de los hechos y de los fenómenos empíricos en si, unidad interna. En tanto que tal, este método incluye la inducción empírica. Pero el hecho de que esta coincidencia de la deducción y de la inducción es puramente espontánea no deja de tener efecto. En los casos en los que se da cuenta del método con el cual estudia los hechos se ve obligado a recurrir a la concepción contemporánea de la deducción y de la inducción, la relación de lo general a lo particular, de la ley a sus formas de manifestación, etc. Y la concepción metafísica de las categorías de la lógica y de las vías de reproducción de la realidad en el pensamiento le desorienta en seguida.

Vamos a mostrarlo en el análisis de la marcha del pensamiento de Ricardo. He aquí su método. Parte de la definición del valor por la cantidad de tiempo de trabajo como base fundamental general de todo el sistema. Pero después intenta aplicar directamente esta base fundamental a cada una de las categorías particulares para verificar si ellas están de acuerdo o no.

Se fuerza siempre por mostrar la concordancia directa de las categorías económicas con la ley del valor. Piensa que la definición general puesta por él en la base de la deducción era un concepto genérico inmediato, es decir, un concepto general abstracto que incluye los caracteres directamente comunes a todos los fenómenos abarcados por él, y nada más. Las relaciones del concepto de valor con los conceptos de moneda, de beneficio, de renta, de salario, de interés, etc., le parecen ser relaciones genéricas entre conceptos. Según esta concepción, que se basa en una comprensión metafísica de las relaciones entre lo general, lo particular y lo singular, únicamente los caracteres comunes tanto a la moneda como al beneficio, a la renta y a todas las otras categorías pueden formar parte de la definición del concepto de valor. En el espíritu de la misma concepción, estima que una categoría particular no es agotada por los caracteres expresados en las determinaciones del concepto general y que cada categoría particular posee además, sus determinaciones generales de caracteres complementarios específicos que expresan justamente, la particularidad de cada categoría particular.

Por consiguiente, llevar cada categoría a un principio general, a la determinación de un concepto general (en el caso presente, el valor) sólo es la mitad del asunto. Esta operación permite considerar en una categoría particular solamente lo que está ya expresado bajo forma de determinación del concepto general. Pero queda por aclarar que determinaciones contiene aún y qué expresan no lo general, no lo idéntico, sino justamente, lo distinto.

Aplicada a la categoría de la economía política, esta concepción lógica se presenta así. La moneda por ejemplo, como todas las otras categorías, es una forma particular del valor. Por consiguiente, ella (es decir, el dinero real) está sometida en su movimiento, sobre todo, a la ley del valor. Por consiguiente, la teoría del valor-trabajo es inmediatamente aplicable a la moneda; dicho de otra forma, en la determinación teórica de la moneda debe entrar, ante todo, las determinaciones contenidas en el concepto de valor. Así se deduce la primera determinación de la moneda.

Pero está perfectamente claro que la naturaleza concreta de la moneda no se agota con esto. Seguidamente viene la tarea de comprender lo que es la moneda precisamente en tanto que moneda. Lo que es, además del hecho de ser valor, como todo el resto, de comprender por qué ella es moneda y no simplemente valor.

En este punto de la investigación cesa toda deducción. La deducción nos ha permitido ver en la moneda más que las determinaciones teóricas; de su naturaleza, que fueron incluidas ya anteriormente en el concepto de valor. ¿Y ahora? ¿Cómo descubrir en los fenómenos empíricos reales de la circulación monetaria las propiedades de la moneda, tan necesarias como las que han sido deducidas del concepto de valor? ¿Cómo leer en le moneda real las características que le pertenecen con la misma necesidad que todas las

determinaciones generales del valor, pero que constituyen, al mismo tiempo lo que distingue a la moneda de todas las otras formas de existencia del valor?

En este punto la deducción resulta imposible. Hace falta recurrir a la inducción, que tiene como meta librarse de las determinaciones que son igualmente comunes a todos los casos, sin excepción, del movimiento de la moneda, es decir, los caracteres generales específicos de la moneda.

Ricardo se veía obligado a actuar así. Sacaba las nuevas determinaciones teóricas, de la forma monetaria por vía de inducción empírica, inmediata, distinguiendo lo que tienen abstractamente en común todos los fenómenos de circulación monetaria sin excepción. Generalizaba directamente los fenómenos del mercado del dinero, en el interior del cual circulan simultáneamente las diversas formas de moneda: piezas metálicas, lingotes de oro, billetes, etc. Busca lo que la moneda metálica tiene de común con los billetes de papel, los lingotes de oro o de plata, las obligaciones bancarias, los giros, etc. Es aquí donde reside, la debilidad fatal de su teoría de la moneda.

En esta vía, Ricardo confunde la determinación teórica de la moneda, como moneda, con aquellas de sus propiedades que ella debe, de hecho, al capital, que efectúa a través de ella su movimiento específico, que no tiene nada de común con el fenómeno de circulación monetaria como tal. El resultado es que toma por leyes del movimiento de la moneda las de la circulación del capital bancario, y viceversa, que reduce las leyes del capital bancario a las de la simple circulación de la moneda metálica. En cuanto a la moneda como fenómeno económico particular, queda incomprendida teóricamente, o, más exactamente, falsamente comprendida.

Ricardo sentía, él mismo, que este método no era satisfactorio. Comprendía que la inducción puramente empírica a la que estaba recurriendo en este caso no daba y no podía dar, por su esencia misma, las conclusiones necesarias acerca de la naturaleza de la moneda. Esta conciencia no venía de consideraciones puramente lógicas. Ricardo está en constante polémica con los directores de la banca, con los financieros, que, a su modo de entender tratan la moneda en contra de su naturaleza. Ve en esto la causa de todas las colisiones y de todos los disturbios desagradables de la circulación monetaria. Es esto lo que le empuja a aclarar la verdadera naturaleza de la moneda, y no razones lógicas o filosóficas.

El panorama dado empíricamente de la circulación monetaria no ofrece, a primera vista, la verdadera naturaleza de la moneda, sino exactamente lo inverso: una forma de servirse de ella que uno corresponde a su naturaleza. De tal forma que la inducción puramente empírica, como Ricardo lo comprendía perfectamente, procura, en el mejor de los casos, una expresión generalizada de un movimiento inauténtico de la moneda y jamás el de un movimiento de dinero que corresponde a su ley de existencia.

En otros términos, quería encontrar la expresión teórica de un movimiento de la moneda (oro, piezas, billetes, obligaciones, etc.) que responde directamente a las exigencias de la ley general del valor y no dependen (como eso se produce en la realidad empírica) de la arbitrariedad, de la avidez y de los caprichos de los dirigentes de los bancos. Su investigación de la verdadera naturaleza de la moneda tiene como fin obtener que el que maneja las finanzas no actúe como lo hacía hasta entonces, sino conforme a las exigencias que derivan de la naturaleza de la moneda.

Se esfuerza en resolver este problema deduciendo las determinaciones teóricas de la moneda de la ley del valor, esta deducción es la única que puede poner de manifiesto las notas necesarias contenidas en la naturaleza misma de la moneda. Pero ya no consigue deducir los rasgos distintivos específicos de la moneda cono tales, no contenidos en las determinaciones teóricas de la ley general del valor, sino que constituyen la particularidad de la moneda como forma particular del valor. Ningún artificio puede extraer los rasgos específicos de la moneda de las determinaciones del valor. Se quiera o no, hace falta obtenerlos no por deducción de un principio teórico general, sino por introducción puramente empírica, por abstracción de lo que es común a todas las formas de la circulación monetaria sin excluir ni la moneda metálica, ni los papeles de valor, ni los billetes de los bancos de Estado, etc.

Por esto, la concepción de la moneda ha quedado como uno de los puntos más débiles de la escuela ricardiana.

La deducción de Ricardo resulta en realidad puramente formal; no permite desprender en un fenómeno más que lo que ya estaba contenido en los determinaciones del concepto general, y la inducción es puramente empírica, puramente formal y no teórica. La inducción formal no permite abstraer de un fenómeno aquellos de sus rasgos que le pertenecen necesariamente, que son atributos de la naturaleza del fenómeno y no han a parecido en él bajo la acción de circunstancias exteriores no relacionadas a su naturaleza.

El carácter formal de la deducción se manifestó aún más en Ricardo cuando intentó reducir fenómenos como el beneficio y la plusvalía a la ley del valor. Ricardo tropezó aquí con el hecho paradójico de que el beneficio puede, por una parte, ser reducido a la categoría de valor, mientras que, por otra, conserva, más allá de las determinaciones generales puestas en evidencia, algo que si se intenta expresar por medio de la misma categoría del valor, se pone inmediatamente a contradecir la ley general.

Ocurre algo similar con lo que se produce cuando se hace entrar a un llamado Caius en el campo de acción de la proposición: "todos los hombres son mortales". Advertimos que, por una parte, él entra en ella: pero, por otra parte, su particularidad individual consiste justamente en esto, sólo en esto: que ese Caius... es inmortal.

Ricardo creyó en una situación absurda cuando intentó deducir las determinaciones teóricas del beneficio partiendo de la ley del valor y de relacionar directamente el beneficio con la ley del valor. Es cierto que Ricardo no notó esta contradicción, aunque él mismo la puso en evidencia. Pero los enemigos de la teoría del valor-trabajo, en particular Malthus, lo vieron en seguida.

Se sabe cuántos esfuerzos hicieron los partidarios de Ricardo para demostrar lo indemostrable, es decir, que esta contradicción en su sistema no existe, y que si existe no es mas que por falta de rigor en las expresiones del maestro, de la insuficiente elaboración de su terminología, etc.: por eso puede y debe ser eliminada por medios puramente formales, cambiando denominaciones, precisando definiciones, expresiones, etc.

Pero son justamente esas tentativas las que han iniciado el proceso de descomposición de la escuela de Ricardo, es decir, la renuncia, de hecho, a los principios de la teoría del valor-trabajo, encubierta por un acuerdo formal con ellos. Es precisamente porque la contradicción lógica entre la ley general del valor y la ley de la tasa media del beneficio que manifiesta la teoría de Ricardo es una contradicción enteramente real que todas las tentativas para presentarla como inexistente o como producto de la inexactitud de ciertas expresiones o definiciones no pueden conducir más que a renunciar, de hecho, a la esencia misma de la teoría y a su fundamento racional.

El primer indicio, y el fundamental, de la descomposición de la escuela de Ricardo es el abandono, de hecho, del esfuerzo para desarrollar todos los sistemas de categorías económicas a partir de un principio universal, la definición del trabajo creador de mercancías como sustancia y fuente real de todas las otras formas de riqueza.

El desarrollo de la teoría después de Ricardo ha conducido simultánea y directamente a la necesidad de aclarar la dialéctica de las relaciones de un ley general con las formas desarrolladas de su realización en particular. Por su evolución, la teoría de Ricardo ha conducido al problema de la contradicción en la esencia misma de las determinaciones del objeto de la investigación teórica. Ni Ricardo ni sus sucesores ortodoxos consiguieron resolver las dificultades que la dialéctica de la realidad descubre al pensamiento. Al quedar, en el fondo metafísico, su pensamiento no podía expresar la dialéctica en los conceptos sin renunciar a sus concepciones lógicas fundamentales, en particular a la concepción metafísica del problema de las relaciones de lo abstracto y de lo concreto, de lo general y de lo particular, en lo único.

Como no sabe ni quiere expresar concientemente en los conceptos la dialéctica contradictoria de las cosas, su pensamiento cae en contradicciones lógicas: rechazarlas del pensamiento, interpretarlas como resultado de inexactitudes de expresión, como un mal puramente subjetivo.

A pesar de su aproximación espontánea justa a los hechos y de su proceso de expresión teórica, Ricardo se quedó, concientemente, en las posiciones del modo de pensar metafísico. La deducción quedó en él como antes: un procedimiento de desarrollo de los conceptos que permite no considerar en un fenómeno particular mas que lo que ya había en la premisa mayor, en un concepto general de partida y en sus determinaciones; por ello mismo la inducción conservaba un carácter exclusivamente empírico. No permitía poner en evidencia los rasgos de los fenómenos que le pertenecen necesariamente y formar una abstracción teórica que expresa los fenómenos en su forma pura y en su contenido inmanente.

La deducción y la inducción, el análisis y la síntesis, el concepto general y el concepto que expresa una particularidad de un fenómeno, todas estas características quedaron en Ricardo como contrarias metafísicas que él nunca logró ligar las unas a las otras.

La deducción siempre estuvo en él en contradicción con la generalización inductiva de los hechos; nunca pudo reunir las abstracciones analíticas en sistema, es decir, hacer la síntesis, sin pensar con una contradicción lógica; un concepto general (el valor) se encontró en su sistema en relación de contradicción absoluta con un concepto particular (el beneficio), y así, sucesivamente. Todos estos fallos han conducido, bajo los golpes del enemigo, a la descomposición de la teoría del valor-trabajo y a una complicación sin sistema que sólo puede vanagloriarse de su plenitud empírica, pero queda totalmente desprovista de concepción teórica de lo concreto real.

La filosofía y la lógica de la época de Ricardo no le daban y no le podían dar ninguna indicación correcta sobre la forma de liberarse de estas dificultades. Para ello era necesaria una dialéctica conciente que combinara una actitud, crítica revolucionaria con respecto a la realidad a un método de pensamiento que no temiera la contradicción de las definiciones de las cosas y que fuera ajena a toda apologética del estado de cosas existente. Todos los problemas convergían en uno; la necesidad de concebir el sistema de producción capitalista y mercantil como un sistema histórico concreto, que ha nacido, se desarrolla y va continuamente hacia su pérdida.

LA DEDUCCIÓN Y EL PROBLEMA DEL HISTORICISMO

Al concebir al mismo tiempo el objeto de su estudio, la economía capitalista y mercantil, como un todo único coherente en todas sus manifestaciones y como un sistema de relaciones de producción y de distribución que se condicionan las unas a las otras, Ricardo no concebía este sistema en su devenir histórico como un conjunto orgánico de relaciones entre los hombres y las cosas comprometidos en el proceso de producción, que tienen un pasado histórico común y que continúan su desarrollo juntos.

Todos los méritos del método de investigación de Ricardo se relacionan orgánicamente con el punto de vista de la sustancia, es decir, con la concepción del objeto como un todo único y coherente. Al contrario, todos los defectos de su método tiene sus raíces en su perfecta incomprensión de que éste todo resulta de un devenir histórico.

La forma capitalista y mercantil de producción le parecía, la forma "natural" y eterna de toda producción. De ahí el carácter no histórico (e incluso antihistórico) de su abstracción. Si la deducción de las categorías está acompañada de una concepción no histórica del objeto al cual ayudan a reproducirse en un concepto reviste, inevitablemente un carácter puramente formal.

No es difícil constatar que la deducción por su propia forma, corresponde a una representación del desarrollo, es decir, del movimiento de lo que es simple, no dividido y general hacia lo que es complejo, dividido y particular. Pero si la realidad objetiva, que está reproducida en los conceptos por vía deductiva, está concebida ella misma, como una cosa que no se desarrolla, como un sistema eterno y natural de fenómenos en interacción, entonces la deducción no será inevitablemente considerada más que como un procedimiento artificial de desarrollo del pensamiento. En este caso la lógica vuelve, necesariamente, al punto de vista clásicamente expresado por Descartes sobre la naturaleza de la deducción.

Cuando Descartes se dispone a construir su sistema del mundo y a deducir todas las formas complejas de interacción de la naturaleza del movimiento de partículas materiales simples definidas de forma exclusivamente geométrica, justifica así su derecho a usar de este método:

> "Su naturaleza (de las cosas) es más cómodo concebirlas cuando se las ve nacer poco a poco, de esa manera, que cuando se las considera hechas."[22]

---

[22] Descartes. *Discurso del método.* "Los clásicos del pueblo". Editions Sociales. 1950. p. 195.196.

Pero en el mismo sitio, para no entrar en conflicto abierto con la doctrina de la creación del mundo. Descartes hace una reserva característica:

> "Sin embargo, yo no quería inferir de todas estas cosas que este mundo haya sido creado, en la forma que yo proponía, porque es más verosímil que desde el principio Dios haya hecho esto tal y como debía ser."[23]

Es evidente para Descartes que la forma de deducción que él emplea concientemente se aproxima profundamente a una concepción del desarrollo, de la aparición y del origen de las cosas en su necesidad. Por ello se encontró ante un problema delicado: cómo conciliar la deducción con la concepción según la cual el objeto es eternamente igual a si mismo y habiendo sido creado de una vez por Dios, no proviene de ninguna parte.

Ricardo se ha encontrado en una situación análoga. Comprendía perfectamente que el movimiento deductivo del pensamiento podía por si solo expresar los problemas, en su ligazón interna, pero no se pedía conocer esta ligazón, más que considerando la aparición gradual de diversas formas de riqueza a partir de una sustancia común a todas ellas, el trabajo productor de mercancías. Ahora bien. ¿cómo conciliar esto con la concepción según la cual el sistema burgués es natural y eterno y no pueden ni nacer, ni desarrollarse realmente? Ricardo concilia estas dos concepciones de naturaleza absolutamente incompatibles. Esto no puede dejar de reflejarse en su método de pensamiento y en su modo de formación de abstracciones.

Si la teoría comienza a edificarse a partir de la categoría del valor gira pasar luego al examen de otras categorías, ello puede justificarse por el hecho de que la categoría de valor es el concepto más general e implica el beneficio, el interés, la renta. *El Capital* y todo lo demás: es un abstracto genérico, de todos estos fenómenos reales, particulares y singulares.

El movimiento del pensamiento de una categoría general abstracta hacia la expresión de las particularidades de los fenómenos reales se presenta pues, como un movimiento que se desarrolla exclusivamente en el pensamiento y no en la realidad. En esta realidad, todas las categorías, -beneficio, capital, renta, salario, moneda, etc.- existen simultáneamente las unas al lado de las otras, y la categoría del valor expresa lo que hay de común entre ellas. El valor no existe realmente como tal mas que en la cabeza que lo abstrae, como reflejo de lo que la mercancía tiene de común con la moneda, el beneficio, la renta, el salario, el capital, etc. El concepto genérico que abarca todas las categorías particulares he aquí el valor.

Ricardo razonaba así, en la línea de la lógica nominalista de su tiempo, en oposición al realismo medieval y a las representaciones creacionistas, según las cuales, por ejemplo, existe un animal en general antes que el caballo, el zorro,

---

[23] *Ibid.*

la vaca o la liebre, antes de las especies particulares de los animales: este animal se transforma después por "disyunción" en caballo, zorro, vaca o liebre.

Según Ricardo, el valor como tal no puede existir mas que *post rent,* a titulo de abstracción intelectual de diversos aspectos del valor, y en ningún caso *ante rem*, bajo forma de realidad independiente, que precede en el tiempo a la aparición de esos aspectos particulares. Sin embargo, esos aspectos particulares del valor existen eternamente los unos al lado de los otros y no provienen en ningún caso del valor, lo mismo que el caballo no proviene realmente de un animal en general.

Pero la desgracia consiste en que la concepción normalista del concepto general, al mismo tiempo que ataca justamente la tesis principal del realismo medieval, elimina (como ella) del mundo real las cosas singulares y la idea de su desarrollo real.

En la medida en que Ricardo adoptaba el punto de vista de la burguesía en su concepción de la naturaleza de la economía burguesa, la concepción unilateral y sumamente metafísica del nominalismo en lógica le parecía lo más natural y la más conveniente. Sólo ha existido siempre y sólo existirán siempre los fenómenos singulares pertenecientes a aspectos particulares del valor: mercancía, moneda, capital, beneficio, renta y otros. En cuanto al valor, es la abstracción de esos fenómenos económicos singulares y particulares, *universalia post rem,* y de ningún modo *universalia ante ren*. Por esto Ricardo no estudió el valor como tal, el valor en si, la abstracción rigurosa del beneficio del salario de la renta y de la concurrencia.

Después de haber formulado el concepto valor, pasó inmediatamente al examen de las categorías particulares desarrolladas y la aplicación directa del concepto del valor a los fenómenos de beneficio, de salario, de renta, de moneda, etc.

Es el más natural de los pasos lógicos si la realidad que reproduce es concebida como un sistema eterno de interacciones entre formas particulares del valor. Está claro que si se concibe el contenido del concepto general que reposa sobre la base de todo el sistema de la teoría como la suma de caracteres abstractamente comunes a todos los fenómenos particulares y singulares, hace falta actuar exactamente como lo hizo Ricardo. Si se concibe lo universal como la propiedad abstracta común a todos los fenómenos singulares y particulares sin excepción, en el caso del valor, si se quiere obtener su definición teórica, hace falta considerar en particular el beneficio, en particular la renta, y abstraer lo que les es común. Así es como actuó Ricardo. Y es por lo que Marx le criticó tan severamente, ya que es ahí que se expresaba la actitud antihistórica de Ricardo acerca del problema del valor y de sus aspectos.

Marx veía el defecto esencial del método de investigación de Ricardo en el hecho que no estudiaba especialmente la definición teórica del valor como tal, en su dependencia más estricta del proceso de producción de la plusvalía, de la concurrencia, del beneficio, del salario y de todos los otros fenómenos. En el primer capitulo de la obra fundamental de Ricardo no es sólo cuestión del cambio de mercancías contra mercancías (es decir, de la forma simple del valor como tal), sino también del beneficio, del salario, del capital, de la tasa media del beneficio y de otras cosas parecidas.

> "Nosotros vemos que si se le acusa a Ricardo de ser demasiado abstracto, el reproche inverso será también justo: una fuerza de abstracción insuficiente, la incapacidad, cuando él examina el valor de las mercancías, de olvidar el beneficio, hecho que surge ante él fuera de la esfera de la concurrencia."[24]

Pero esta exigencia de una plenitud objetiva de la abstracción no puede ser satisfecha si primero no se renuncia a la concepción metafísica formal del concepto universal (como simple abstracto de los fenómenos particulares y singulares a los que él se refiere) y si, segundo, no se pasa al punto de vista del historicismo en la concepción (en el caso de desarrollo presente del valor al beneficio).

Marx pide a la ciencia que conciba el sistema económico como un sistema en desarrollo y que reproduzca en el desarrollo lógico de las categorías la historia real de la aparición y del desarrollo del sistema.

Pero si esto es así, el valor como punto de partida de la concepción teórica debe ser concebido por la ciencia como una realidad económica objetiva, existente antes de que pudieran aparecer y existir fenómenos como el beneficio, el capital, el salario, la renta, etc. Por esto, las determinaciones teóricas del valor no deben obtenerse por abstracciones de lo que la mercancía la moneda, el capital, el beneficio, el salario y la renta tienen en común, sino por una vía completamente distinta. Se supone que todas estas cosas no existen. Ellas no han existido en toda la eternidad sino que han aparecido en un punto cualquiera y la ciencia debe descubrir esta aparición en su necesidad.

El valor es la condición real y objetiva sin la cual ni el capital, ni la moneda, ni el resto son posibles. Las determinaciones teóricas del valor corno tal no pueden ser obtenidas si no se examina una realidad económica objetiva existente antes fuera e independiente de todos los fenómenos que se han desarrollado después, basándose en ella.

Esta realidad económica objetiva, elemental, ha existido mucho antes que apareciera el capitalismo y todas las categorías que expresan su estructura. Esta realidad, es el intercambio directo de tina mercancía por otra.

---

[24] Marx. *Theorien úber den Mehrwert*, II. p. 184

Hemos visto que los clásicos de la economía política han elaborado justamente el concepto general del valor, examinando esta realidad, aunque ellos no se han dado cuenta del verdadero sentido filosófico y teórico de lo que hacían.

Hay que pensar que Ricardo hubiera estado muy desconcertado si se le hubiese llamado la atención sobre el hecho que sus predecesores y él mismo han elaborado la categoría general de su ciencia, no examinando la regla abstracta a la cual obedecen todas las cosas que poseen un valor sin excepción, sino todo lo contrario, examinando la excepción más rara de la regla: el intercambio directo, sin dinero, de una mercancía por otra.

En la medida en que han actuado así han adquirido una concepción teórica realmente objetiva del valor. Y es en la medida en que no se han atenido lo bastante rigurosamente a los limites del examen de ese modo de interacción económica, totalmente particular y extremadamente rara en el capitalismo desarrollado, que no pudieron comprender el valor hasta el fin.

Es en esto que consiste el carácter dialéctico de la concepción de lo universal en Marx; es aquí donde reside la dialéctica de la concepción del modo de elaboración de una categoría universal del sistema de la ciencia.

No es difícil convencerse de que una tal concepción no es posible si uno no se apoya sobre un acercamiento fundamentalmente histórico del estudio de la realidad objetiva.

La deducción basada en un historicismo conciente se convierte en la única forma lógica, correspondiente al punto de vista para el cual el objeto no está listo, sino que ha nacido y se ha desarrollado históricamente.

> "La teoría de la evolución sustrae a la inducción toda clasificación de los organismos y la reduce a la "deducción", a la descendencia -una especie está literalmente deducida de otra al establecer su descendencia- y es imposible demostrar la teoría de la evolución con la ayuda de la simple inducción, ya que es totalmente anti-inductiva."[25]

El caballo y la vaca no provienen, naturalmente, de un "animal en general", lo mismo que la pera o el manzano no son los productos de la autoalineación del concepto de fruta en general. Pero no hay lugar a dudas que la vaca y el caballo, en la noche de los siglos, tuvieron un antepasado común. y la manzana, y la pera son también los productos de la diferenciación de una forma de fruta común. Ese antepasado común real de la vaca, del caballo, de la liebre, del zorro y de todas las otras especies de animales actualmente vivos no existía en el seno de la razón divina o bajo una forma de idea del animal en general, sino en la naturaleza misma, como especie completamente real y particular, que debía producir las otras especies por vía de diferenciación.

---

[25] Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, p. 230.

[*¿Ameba, gusano marino?*] Esta forma general de animal, o, si se quiere, este animal como tal, no es en absoluto una abstracción que contiene en si lo que las especies animales actualmente vivas tienen de común entre ellas. Este general es al mismo tiempo una especie particular que posee no solamente y a tal suerte los rasgos que se conservaron en todos sus descendientes y le son comunes, sino también los rasgos propios completamente específicas y de los cuales una parte ha sido heredada por los descendientes, mientras que la otra se perdió y ha sido reemplazada por rasgos diferentes. Es absolutamente imposible construir un modelo concreto del antepasado común del cual provienen todas las especies actualmente existentes a partir de los caracteres que son inmediatamente comunes a estas especies.

Actuar así en biología sería emprender el mismo camino por el que Ricardo buscaba las determinaciones del valor como tal, la forma universal del valor, suponiendo que estas determinaciones deban ser abstraídas del beneficio, de la renta, del capital y de todas las formas del valor que tenia ante sus ojos.

La concepción del desarrollo como sucesión de fenómenos que toman su origen los unos en los otros, se relaciona con la concepción *materialista dialéctica* del proceso de deducción de categorías, del proceso que se eleva de lo abstracto a lo concreto, de lo general (que es en si mismo un particular enteramente determinado) a lo particular (que expresa también una determinación general y necesaria del objeto).

La base general de partida de un sistema de determinaciones teóricas (el concepto de partida de una ciencia) expresa, desde el punto de vista de la dialéctica, las determinaciones teóricas concretas de un fenómeno típico enteramente particular y determinado, enteramente dado en la práctica sensible a la intuición empírica, en la práctica social y la experiencia.

La particularidad de este fenómeno reside en que él es, realmente (fuera de la cabeza del teórico) el punto de partida del desarrollo del conjunto de fenómenos en interacción que se estudia, de todo este concreto que está en el caso dado, el objeto de la reproducción lógica.

La ciencia debe comenzar por donde comienza la historia real. El desarrollo lógico de las determinaciones teóricas debe expresar el proceso histórico concreto del devenir y del desarrollo del objeto. La deducción lógica no es otra cosa que la expresión teórica del proceso del devenir histórico de lo concreto estudiado.

Pero la justa comprensión de este principio supone una vía adecuadamente concreta y de índole dialéctica en torno a la naturaleza del desarrollo histórico. Este punto de extrema importancia de la lógica de Marx -la solución del problema de la relación del desarrollo científico, con el histórico (de la relación de lo lógico y de lo histórico)- debe ser examinado aparte.

El Ideal

Traducción: Rubén Zardoya Loureda

El ideal (del gr*. idea,* prototipo) es una imagen que determina el modo de pensamiento y la actividad del hombre o de una clase social. La formación de los objetos naturales de conformidad con un ideal constituye la forma humana específica de actividad, pues supone la creación especial de una imagen del fin de esta actividad antes de su realización práctica.

El problema del ideal fue elaborado en la filosofía clásica alemana. Kant lo planteó, ante todo, en relación con el problema del "fin interior".

En opinión de Kant, los fenómenos que carecen de un fin que pueda ser representado en la forma de una imagen, tampoco pueden tener un ideal. El único ser que actúa según un "fin interior" es el hombre. En el animal, la finalidad interior se realiza de un modo inconsciente y, por ello, no adquiere la forma de un ideal, de una imagen particular del fin.

El ideal, como la perfección imaginada (alcanzada en la imaginación del género humano), se caracteriza por la superación total y absoluta de todas las contradicciones entre el individuo y la sociedad, es decir, entre los individuos que conforman el "género". De modo que la realización del ideal coincidiría con el fin de la historia. A causa de esto, según Kant, el ideal es inalcanzable en principio y solo constituye una "idea" de orden regulador. Más que crear la imagen del propio fin, el ideal indica la dirección que conduce a él, y por ello, más bien guía al hombre como un sentimiento de la dirección correcta, que como una imagen clara del resultado. El ideal sólo puede y debe ser representado en el arte, en la forma de lo hermoso. El ideal de la ciencia (de la "razón pura") se presenta en la forma del principio de "no contradicción", y el ideal moral (el ideal de la "razón práctica"), en la forma del *imperativo categórico*. Sin embargo, en ambos casos es imposible representarse claramente una situación que corresponda al ideal, pues éste es irrealizable en el transcurso de un tiempo finito, por duradero que sea. Por eso el ideal y "lo bello" se convierten en sinónimos, y sólo en el arte se le concede una vida real. Estas ideas de Kant fueron desarrolladas en las obras de Schiller, Fichte, Schelling y de los románticos alemanes.

Hegel, quien comprendiera agudamente la debilidad de la concepción kantiana del ideal, la desacreditó como una abstracción que expresa uno de los momentos de la realidad en desarrollo del "espíritu" (es decir, de la historia de la cultura espiritual de la humanidad), contrapuesta a otra abstracción del mismo género: "la realidad empírica", que se supone esencialmente hostil al ideal e incompatible con él. En la obra de Hegel, el ideal se convierte en un momento de la realidad, en una imagen del espíritu humano en eterno desarrollo a través de sus contradicciones inmanentes, del espíritu que supera

sus propios frutos, sus estados "enajenados". Por ello, el ideal de la ciencia (del pensamiento científico) puede y debe darse en la forma del sistema de la lógica, y el ideal de la razón práctica, en la forma de exigencias imperativas abstractas dirigidas al individuo e irrealizables en esencia. Por esta razón, el ideal como tal es siempre concreto y se realiza paulatinamente en la historia. Cada nivel de desarrollo alcanzado se presenta, desde este punto de vista, como el ideal parcialmente realizado, como una fase de la subordinación de lo empírico al poder del pensamiento, a la fuerza de la idea, a la potencia creadora del concepto. En la forma del ideal se crea siempre una imagen de un fin concreto de la actividad del "género", es decir, de la humanidad en un peldaño dado de su desarrollo intelectual y moral. En la composición del ideal se presentan como resueltas efectivamente las principales contradicciones universales, las más agudas, aquellas que han alcanzado su madurez de manera definitiva. "El espíritu" siempre se propone resolver problemas efectivos, no alcanzar el fin formal abstracto de una "perfección absoluta", entendida como un estado inmóvil, carente de vida y, por lo tanto, de contradicciones.

Por cuanto, en el espíritu de las tradiciones de la filosofía clásica alemana, Hegel define el ideal como una imagen del fin claramente concebida, la elaboración ulterior del problema en cuestión pasa a la Estética, al sistema de determinaciones de "lo bello". Sin embargo, Hegel no vincula la realización del ideal como belleza con el futuro, sino con el pasado, con la época del antiguo "reino de la individualidad hermosa". Ello está relacionado con el hecho de que, según Hegel, la forma burguesa del desarrollo de la cultura, que él idealiza, es la culminación de la historia social de los seres humanos. Al eternizar teóricamente la división capitalista del trabajo, considera un sueño romántico —es decir, un ideal reaccionario—la idea del desarrollo integral y multilateral del individuo. Pero sin esto la idea de la "individualidad bella" resulta impensable incluso desde una perspectiva puramente teórica. Por esta razón, "lo bello" (y por tanto, el ideal como tal) resulta en la obra de Hegel más bien una imagen del pasado de la cultura humana que una imagen de su futuro.

Al someter a crítica el idealismo de Hegel, los fundadores del marxismo reelaboraron de un modo materialista sus ideas dialécticas sobre el ideal, su composición, su papel en la vida de la sociedad y las posibilidades de su realización concreta. Al entender por ideal la imagen del fin de la actividad de los hombres unificada en torno a una tarea común, Carlos Marx y Federico Engels centraron su atención en la investigación de las condiciones reales de vida de las clases fundamentales de la sociedad en que vivían (la sociedad burguesa), en el análisis de las necesidades universales reales que inducen a actuar a estas clases y que se refractan en su conciencia en la forma de un ideal. Por primera vez, el ideal se concibió desde el punto de vista del reflejo de las contradicciones de la realidad social en desarrollo en la cabeza de los hombres oprimidos por estas contradicciones.

En la forma del ideal, en la conciencia se refleja siempre una situación sociohistórica contradictoria, preñada de necesidades, maduras pero no satisfechas, de masas de hombres, clases sociales y grupos más o menos amplios. Precisamente en la forma de un ideal estos hombres se crean la imagen de una realidad en cuyos marcos las contradicciones existentes que los oprimen se representan como superadas, "negadas" y la realidad aparece "depurada" de estas contradicciones, libre de ellas. El ideal se presenta como una fuerza activa que organiza la conciencia de los hombres y los unifica alrededor de la solución de tareas plenamente definidas y concretas que han madurado en el curso del desarrollo histórico.

Es característico de las clases dominantes que intentan eternizar un orden social caduco la idealización del estado social existente. Las clases de cuya actividad depende el progreso de toda la sociedad se forman, en correspondencia con ello, ideales progresistas que reúnen bajo sus banderas a todos los hombres activos que buscan una salida de las situaciones de crisis. Tales fueron, por ejemplo, las ideas de la Gran Revolución Francesa. Tales son en la época contemporánea las ideas de la Revolución de Octubre de 1917.

En nuestros días, el único sistema de ideas que representa un ideal progresista es la concepción comunista del mundo, precisamente porque indica a los hombres la única salida posible hacia el futuro a partir del callejón sin salida de las contradicciones que han madurado en el capitalismo: la construcción del comunismo, en cuyas condiciones se realiza el desarrollo libre y multilateral del ser humano.

Dialéctica de lo ideal

Edwald V. Iliénkov
Traducción del Dr. Rafael Plá León

"Lo ideal" o la "idealidad" de los fenómenos es una categoría demasiado importante para ser tratada irreflexivamente y sin el debido cuidado, ella no solamente está vinculada a la comprensión marxista de la esencia del idealismo, sino también a la propia denominación de éste.

Idealistas se consideran todas aquellas concepciones que, en filosofía, toman lo ideal como punto de partida para la explicación de la historia y el conocimiento, independientemente de la forma particular en que sea descifrado este concepto: como conciencia, voluntad, pensamiento, psiquis en general, "alma", "espíritu", "sensación", "principio creador" o "experiencia socialmente organizada".

Precisamente por esto el campo antimaterialista en filosofía se denomina *idealismo* y no, digamos, "intelectualismo", "psicologismo", "voluntarismo" o "concienticismo". Estas son ya especificaciones particulares, y no definiciones universales del idealismo en general, con independencia de la forma particular en que interviniera. Lo "ideal" se comprende aquí, en toda su dimensión, en calidad de conjunto íntegro de todas sus posibles interpretaciones, tanto las conocidas, como las que están aún por ver la luz.

Por eso es posible y necesario afirmar que la conciencia, por ejemplo, es "ideal", o sea, pertenece a la categoría de fenómenos "ideales", pero, en ningún caso, ni en sentido o relación alguna, es material. Pero si a la inversa usted afirma que "lo ideal" es precisamente la conciencia (la imagen psíquica, el "concepto", etc.) se incurriría en una inadmisible confusión al expresar la diferencia (contradicción) de principio entre lo ideal y lo material, al esclarecer el propio concepto de "lo ideal". Pues esta inversión convertiría el concepto de lo ideal, de designación teóricamente meditada de una conocida categoría de fenómenos en la simple denominación de alguno de ellos. De esta forma, usted se aventuraría a pisar en falso y, tarde o temprano, aparecería inevitablemente en vuestro campo visual una nueva variante de idealismo, aún desconocida y que no encajaría en su definición extremadamente estrecha, vinculada tan sólo con un caso especial de "lo ideal". ¿En qué corriente de pensamiento incluiría usted, en tal caso, esta nueva variante del idealismo?. En la del materialismo. Otra cosa no podría hacer. De otro modo, tendría que modificar y corregir obligatoriamente su comprensión de "lo ideal" y del "idealismo" con el fin de evitar incongruencias evidentes.

Iván es un hombre, pero el hombre no es Iván. Precisamente por eso, en modo alguno es admisible definir la categoría general a través de la descripción de uno de los casos de "idealidad", aunque sea el más típico.

Es indudable que el pan es un alimento. Pero incluso la lógica escolar prohíbe invertir esta verdad. La frase "el alimento es el pan", en calidad de definición verdadera del "alimento", no tiene validez alguna y sólo le parecería correcta a quien no haya probado otro alimento que el pan.

Justamente por esta razón, estamos obligados a definir la categoría de "lo ideal" en su forma universal y no mediante la indicación de una variedad particular suya, de la misma forma que es imposible elucidar el concepto de "materia" a través de la enumeración de las representaciones científico-naturales de la materia hasta ahora conocidas.

Entre tanto, tal modo de razonamiento sobre "lo ideal" puede encontrarse a cada paso. Frecuentemente el concepto de "lo ideal" se comprende como simple sinónimo (y por ello, innecesario) de otros fenómenos, precisamente de aquellos que, en filosofía se determinan teóricamente a través del concepto de "lo ideal". Ante todo se toman por "lo ideal", los *fenómenos de la conciencia*.

He aquí un ejemplo típico de cómo se convierte una verdad: "Fuera e independientemente de la *conciencia* no pueden existir los fenómenos ideales y todos los demás fenómenos de la materia son materiales..."[26]

Sin embargo, fuera e independientemente de la conciencia existen fenómenos tales como los motivos inconscientes ("subconscientes") de las acciones conscientes. Si nuestro autor permaneciera fiel a la lógica elemental, estaría obligado a incluir dichos motivos en la categoría de fenómenos materiales, en tanto, "todos los demás fenómenos de la materia son materiales". Y los pensadores que toman esta categoría de fenómenos como fundamento de sus concepciones –Edward Hartman, Sigmund Freud, Arthur Kestler y otros parecidos- deberían ser elevados, de acuerdo a aquella misma lógica, al rango de materialistas. Y no diga Igor Narsky que entiende la expresión "fuera e independientemente de la conciencia" en "otro sentido" que el generalmente aceptado.

La confusión, como se ve, resulta de más largo alcance, y no es casual que, de conformidad con su lógica, Narsky ve "materialismo" en las obras de Rudolf Carnap, por cuanto éste se ocupa de una cosa tan plenamente impersonal como es el "lenguaje" con sus "estructuras" irreducibles a los fenómenos de la conciencia individual (véase su artículo sobre Carnap en la "Enciclopedia filosófica").

Más adelante, nos referiremos a las desagradables e inesperadas consecuencias que se derivan de tal comprensión irreflexiva de "lo ideal". Por ahora, es suficiente constatar que si usted define la conciencia como "lo ideal", a la pregunta de rigor "¿qué usted comprende por *lo ideal*?" no podría ya responder con la frase "lo ideal es la conciencia", "es un fenómeno (o

[26] Narski S. I., *Contradicción dialéctica y lógica del conocimiento*, Moscú. 1968, p. 78.

característica) de la "*conciencia*" sin dejar de asemejarse a un perro juguetón que se muerde su propio rabo.

Narsky no es el único. He aquí otro ejemplo.

> "Lo ideal es una información actualizada para la persona, es la capacidad de la persona de tener información en forma pura y operar con ella (...) Lo ideal es un fenómeno psíquico (aunque no todo fenómeno psíquico puede ser designado como ideal (¡sic! –EVI); y por cuanto lo ideal está representado siempre *sólo en los estados conscientes de la persona singular*... lo ideal es un *fenómeno estrictamente personal* realizado por un proceso neurodinámico cerebral de determinado tipo (aún débilmente investigado)"[27]

Muy bien. Está dicho directamente: de todos los fenómenos "psíquicos" es posible y necesario vincular con "lo ideal" solamente aquellos que representan "estados conscientes de la persona singular". Es por sí mismo comprensible que "todos los demás" fenómenos psíquicos caen inevitablemente (como en Narsky) en el rango de los fenómenos *materiales*.

A propósito, "lo ideal" mismo es aquí tratado imperceptiblemente como un proceso estrictamente material ("neurodinámico-cerebral") que sólo se diferencia de "los demás" en que "está débilmente investigado".

No es difícil comprender que, "concretado" de tal modo el concepto de "lo ideal", se convierte en una simple denominación ("designación") de este proceso cerebral (neurodinámico, sumamente especializado, en tanto que el problema filosófico de la relación de "lo ideal" con "lo material", se sustituye por la cuestión de la relación de un proceso neurodinámico con otros procesos neurodinámicos, por un problema especial de la fisiología de la actividad nerviosa superior.

El problema de la "gran contraposición" de lo ideal y de lo material en general, en la forma en que fue planteado y resuelto por la filosofía y la psicología teórica, se elimina felizmente de la esfera de la investigación científica. En esencia, este problema se declara sencillamente precientífico, se presenta como un modo filosófico especulativo (es decir, abstracto) de formulación de una cuestión que, un examen, más detenido revela como un problema "concreto" de la fisiología, de la ciencia que investiga las estructuras y las funciones del cerebro, o sea, los hechos localizados en la cavidad craneana del individuo asilado. Naturalmente, a partir de semejante interpretación del problema de la relación de lo ideal con lo material, todas las determinaciones elaboradas por la filosofía como ciencia especial resultan solamente

[27] Dubrovsky, D. I., *Los fenómenos psíquicos y el cerebro,* Moscú, (en ruso), pp. 187, 188 y 198.

"demasiado abstractas" para esta posición, sino también (y por la fuerza de su abstracción) muy "amplias" y, por tanto, "incorrectas".

Por eso, Dubrovsky está obligado a objetar categóricamente a todos aquellos filósofos y psicólogos que comprendan por "lo ideal" otra cosa diferente de los efímeros "estados conscientes de la persona asilada", de los "hechos de la conciencia", considerados exclusivamente como estados materiales del cuerpo subjetivamente experimentados (aunque sólo sea en el transcurso de algunos segundos) por el individuo.

Para Dubrovsky (para su posición teórica, por supuesto) es completamente indiferente qué representan estos estados psíquicos fluidos de la persona asilada *desde el punto de vista de la filosofía*, si reflejan algo real, algo existente fuera de la cabeza del hombre o si son simplemente estados inmanentes experimentados subjetivamente por el cerebro, o sea, acontecimientos fisiológicamente condicionados por su estructura específica, tomados equívocamente como acontecimientos que tienen lugar fuera de este cerebro. Para Dubrovsky lo uno y lo otro son igualmente "ideales" a causa de que constituyen una "manifestación subjetiva, una transformación personal de los procesos cerebrales neurodinámicos"[28] y no pueden ser otra cosa. Por eso, "la determinación de lo ideal no depende de la categoría de la verdad, en tanto el pensamiento falso es también un fenómeno ideal y no material"[29]

¿Sabe nuestro autor que la filosofía como ciencia especial ha elaborado y elabora la categoría de "lo ideal" *precisamente en relación con el problema de la verdad* y que sólo en esta relación han tenido y tienen sentido sus definiciones de lo ideal y lo material? ¿Sabe nuestro autor que estas definiciones fueron elaboradas por la filosofía en calidad de expresiones teóricas de otros *hechos completamente diferentes* de los que interesan personalmente a Dubrovsky como especialista de las "estructuras cerebrales" y de los "procesos neurodinámicos"?

A la filosofía como ciencia nunca le ha interesado especialmente la "transformación personal de los procesos cerebrales neurodinámicos". Si se entiende lo ideal en el sentido de Dubrovsky, no queda más remedio que reconocer que esta categoría ha sido empleada en filosofía por error, como resultado de empleos diferentes, pero igualmente ilegales e inaceptablemente amplios o estrechos de la palabreja "ideal". En cambio, el monopolio científico del empleo de este término, de la solución de la cuestión relativa a lo que puede "designarse" con él le pertenecería desde este punto de vista a la fisiología de la actividad nerviosa superior. La "transformación personal de los procesos neurodinámicos cerebrales". Lo restante es cosa del diablo (según la imagen de Hegel).

---

[28] *Idem*, p. 189.
[29] *Idem*, p. 188.

La posición de Dubrovsky es característica en general para quienes, en el empeño de reconsiderar las definiciones de los conceptos de la ciencia, no se toman siquiera la molestia de esclarecer el círculo de fenómenos (de actos) examinados y estudiados históricamente por la ciencia que establece estas definiciones. Es natural que tal actividad subversiva (en este caso, de orden fisiológico) al interior de la ciencia no puede ofrecer otros frutos que no sean la redenominación arbitraria de los fenómenos ya conocidos por ella y la discusión en torno a la nomenclatura.

Es bien conocido que la elaboración teórica de la categoría de "lo ideal" en filosofía tiene su raíz precisamente en la necesidad de establecer y comprender la diferencia que, en opinión de Dubrovsky, es "indiferente para la caracterización de "lo ideal" la diferencia e incluso, la contradicción entre los estados psíquicos efímeros de la persona aislada, completamente individuales, carentes de toda significación universal para otra persona, y las formas universales necesarias (y por ende, objetivas) del conocimiento de la realidad existente independientemente de los hombres (al margen de la forma en que ésta sea comprendida como naturaleza o como Idea Absoluta, como materia o como pensamiento divino). Sólo sobre la base de esta importantísima diferencia, se desencadena la milenaria batalla entre el materialismo y el idealismo, tiene lugar su irreconciliable discusión de principio.

Declarar esta diferencia "indiferente para la caracterización de lo ideal" sólo es posible sobre la base de un completo desconocimiento de la historia de esta discusión. El problema de la idealidad siempre fue un aspecto del problema de la objetividad ("veracidad") del conocimiento, o sea, del problema de las formas del conocimiento –y precisamente de ellas- que se condicionan y se explican no por los caprichos de la psicofisiología personal, sino por algo mucho más serio, por ese algo que existe por encima de la psiquis individual y que no depende en absoluto de ella. Por ejemplo, las verdades matemáticas, las categorías lógicas, los imperativos morales y las ideas jurídicas, es decir, las "cosas" que tienen un significado compulsivo para cualquier psiquis y fuerza para limitar sus caprichos individuales.

Es ésta precisamente la categoría de fenómenos, poseedores de un género peculiar de objetividad (o sea, una independencia completamente evidente respecto al individuo con su cuerpo y su "alma"), diferente por principio de la objetividad de las cosas singulares sensorialmente perceptibles por el individuo que, en algún momento, fue "designada" por la filosofía como la *idealidad* de esos fenómenos, como lo *ideal* en general. En este sentido, lo ideal (todo lo que se vincula al mundo de las "ideas") figura ya en Platón, a quien la humanidad debe tanto la distinción de este círculo de fenómenos en una categoría especial, como su denominación. La "ideas" de Platón no son cualesquiera estados del "alma" humana (de la "psiquis"), sino sólo las imágenes-esquemas universales, de significación *general*, evidentemente contrapuestas al "alma individual" y al cuerpo humano dirigido por ella, en

calidad de *ley* obligatoria para cada "alma", cuyas exigencias el individuo debe satisfacer desde la infancia con mucha más precaución que las de su propio cuerpo singular con sus estados efímeros y casuales.

Independientemente de la forma en que el propio Platón interpretó el origen de estas imágenes-esquemas universales e impersonales de toda la variedad de estados singulares del "alma", es completamente legítima su distinción – realizada sobre un fundamento indiscutible – como una categoría peculiar de fenómenos. Se trata de *las normas universales de la cultura* en cuyo seno despierta a la vida consciente el individuo singular y cuyas exigencias está obligado a reconocer como ley necesaria de su propia actividad vital individual. Tales son las normas de la cultura doméstica y las normas sintáctico-gramaticales del lenguaje en que el individuo aprende a hablar, las "leyes del estado" en que nace, las normas del pensamiento sobre las cosas del mundo que le rodea desde la infancia, etc., etc. El individuo ha de asimilar todos estos esquemas normativos como una cierta "realidad" específica, diferente de sí mismo (y de su propio cerebro, por supuesto), como una "realidad" estrictamente organizada en sí misma. Al distinguir los fenómenos de esta realidad peculiar, desconocida para el animal y para el hombre en su estado primitivo, Platón planteó ante la humanidad un problema real muy difícil, el problema de la "naturaleza" de estos fenómenos, de la naturaleza del mundo de las "ideas", del mundo *ideal*.

Este problema no tiene nada en común con el problema de la estructura del cuerpo humano, y menos aún, con el de la estructura de uno de los órganos de ese cuerpo, la del cerebro... Lisa y llanamente, no se trata del problema ni del conjunto de fenómenos que interesa a los fisiólogos, tanto a los contemporáneos de Platón, como a los nuestros.

Por supuesto, es posible denominar "ideales" a otras cosas, por ejemplo, a un "estereotipo neurodinámico de determinado tipo, aunque aún débilmente estudiado", pero con tal cambio de nombre no se avanza ni un milímetro en la solución del problema que realmente esbozó el filósofo Platón, designándolo por medio del término "lo ideal", o sea, del problema de la comprensión del propio conjunto de hechos, para cuya denominación precisa aquél introdujo ese término.

Es cierto que más tarde, precisamente en los marcos del empirismo unilateral (Locke, Berkeley, Hume y sus herederos), la palabreja "idea" y el adjetivo "ideal" derivado de ella se convierten de nuevo en una simple denominación colectora de cualquier de cualquier fenómeno psíquico, incluso del más efímero estado psíquico del "alma" individual. Esta acepción de la palabra adquiriría también la fuerza de la tradición y, como vemos, llegaría hasta nuestros días. Pero ello esta vinculado precisamente con el hecho de que la estrecha tradición vinculado precisamente con el hecho de que la estrecha tradición empírica en la filosofía simplemente elimina el problema planteado por Platón, sin comprender su esencia real, volviéndose sencillamente la espalda como a una

invención carente de todo fundamento. Por eso, la palabreja "lo ideal" significa, en los marcos de esa tradición empírica, lo existente "no de hecho", sino sólo en la fantasía, sólo en forma de estado psíquico de la personalidad asilada.

Esta posición está vinculada, terminológica y teóricamente, con la representación de que "en la realidad" existen tan sólo las "cosas" particulares, singulares, sensorialmente perceptibles, y de que *todo universal* es solamente un espectro de la imaginación, un fenómeno psíquico (o psicofisiológico) y sólo tiene su significación en el hecho de que se repite en muchos actos de la percepción de las cosas singulares por el individuo singular y es concebido por éste como cierta "similitud" entre muchas cosas sensorialmente percibidas, como la identidad de los estados particulares psíquicos experimentados por la persona singular.

Los callejones sin salida a los que conduce en filosofía esta posición ingenua son bien conocidos por quienes tengan alguna noticia de la crítica del empirismo unilateral realizada por los representantes de la filosofía clásica alemana. No es preciso por ello, reproducir esta crítica. Constatemos, sin embargo, que lo que obligó a Kant, Fichte, Schelling y Hegel a rechazar la interpretación empirista de "lo ideal" y emprender el análisis teórico especial de este concepto fundamental no fueron los caprichos terminológicos, sino la necesidad de criticar la esencia de este punto de vista. La cuestión radica en que la simple identificación de "lo ideal" con "lo psíquico en general", habitual durante los siglos XVII y XVIII, no ofrecía incluso la posibilidad de formular con exactitud un problema especialmente filosófico percibido ya por Platón: el problema de la objetividad de los universales (teóricas) de la realidad, o sea, de la naturaleza del hecho de su absoluta independencia con respecto al hombre y a la humanidad, con respecto a la organización especial del organismo humano, de su cerebro y de su psiquis, con sus efímeros estados individuales, con otras palabras, el problema de la veracidad de lo universal, comprendido como ley invariante en todos los múltiples cambios de los "estados psíquicos", y no sólo de la "personalidad aislada", sino también de formaciones espirituales íntegras, de épocas y pueblos enteros.

En particular, sólo en los marcos de la filosofía clásica alemana, el problema de "lo ideal" fue planteado en toda su dimensión real y en toda su agudeza dialéctica como problema de la relación de lo ideal en general con lo material en general.

Mientras por "lo ideal" se comprenda solamente lo que tiene lugar en la psiquis individual, en la conciencia individual, en la cabeza del individuo aislado y todo lo que resta se coloca bajo la rúbrica de "lo material" (esto lo exige la lógica elemental), es decir, se incluya en el reino de los "fenómenos materiales", al que pertenecen el sol y las estrellas, las montañas y los ríos, los átomos, los elementos químicos y todos los fenómenos puramente naturales, esta clasificación se verá obligada a incluir también en este último reino *todas las formas materialmente cristalizadas*, objetivadas, *de la conciencia social*, todas

las representaciones históricamente establecidas y legitimadas por la sociedad sobre el mundo real, sobre la realidad objetiva. Los libros, las estatuas, los íconos, los dibujos, las monedas de oro, la corona del zar, las banderas, los espectáculos teatrales y su argumento dramatúrgico son objetos que, por supuesto, existen fuera de la cabeza individual y son percibidos por esta cabeza (y por cientos de ellas) como "objetos" exteriores que se ofrecen a la sensoriedad, corpóreos, tangibles.

Sin embargo, si sobre esta base usted incluyera, digamos el "Lago de los cisnes" o el "Rey Lear", en la categoría de fenómenos *materiales*, cometería un error teóricofilosófico de principio. La representación teatral es precisamente una *representación*, en el más exacto y preciso sentido de la palabra, en el sentido de que en ella está representando algo distinto, algún otro. ¿Qué es? ¿Los procesos neurofisiológicos cerebrales" que alguna vez tuvieron lugar en las cabezas de Piotr Chaikovsky y William Shakespeare? ¿Los "estados psíquicos efímeros de la personalidad individual" o de las "personalidades" del director y los actores?. ¿O tal vez algo más esencial?.

Hegel respondería a esta cuestión del siguiente modo: el "contenido sustancial de la época", es decir, la formación espiritual en su determinación esencial. Y tal respuesta, a pesar de todo el idealismo que descansa en su fundamento, sería mucho más verdadera y profunda y, lo que es más importante, *más cercana a la concepción materialista del asunto*, de la naturaleza de los fenómenos peculiares a los cuales nos hemos referido aquí, sobre las "cosas en cuyo cuerpo está tangiblemente representado, un "algo otro" distinto de lo que ellas mismas son. ¿Qué es? ¿Qué es este "algo" *representado* en el cuerpo sensorialmente perceptible de otra cosa (hecho, proceso, etc.)?

Desde el punto de vista del materialismo consecuente, este "algo" puede ser solamente *otro objeto material*, pues, en general, en el mundo no hay ni puede haber otra cosa que materia en movimiento, que el conjunto infinito de cuerpos, hechos procesos y estados materiales.

Por "idealidad" o "lo ideal", el materialismo está obligado a entender aquella correlación muy peculiar y estrictamente establecida entre dos (por lo menos) objetos materiales (procesos, cosas, hechos, estados) en cuyo interior un cuerpo material, sin dejar de ser lo que es, asume el papel de *representante de otro cuerpo*, o más exactamente, de *la naturaleza universal de ese objeto*, de su forma y regularidad, que se mantienen invariantes en todos sus cambios, en todas sus modificaciones empíricas.

Sin dudas, "lo ideal", comprendido como forma y ley de existencia y cambio de múltiples fenómenos dados al hombre de forma sensorial-empírica, en su "forma pura" sólo se expresa y fija en las formas históricamente establecidas de la cultura espiritual, en las formas socialmente significativas de su expresión (de su "existencia") y no en la forma de "estados efímeros" de la psiquis del individuo aislado, independientemente de cómo éstos se conciban

posteriormente a la manera espiritualista incorpórea de Descartes o Fichte, o bien a la manera burdamente física, como "cerebro", propia de Cabannis, Büchner y Moleschott.

Precisamente esta esfera de fenómenos –el mundo de la cultura espiritual, colectivamente creado por los hombres, el mundo internamente organizado y desmembrado de las *representaciones universales* de los hombres sobre el mundo "real", históricamente establecidas y socialmente cristalizadas (legitimadas)– se contrapone a la psiquis individual como un mundo muy peculiar, como el "mundo ideal en general", como el mundo "idealizado".

Comprendido de tal forma, "lo ideal" no puede ser representado ya simplemente como psiquis individual repetida muchas veces, en tanto "constituye" una realidad peculiar "sensóreo-suprasensorial" en cuyo seno se observan muchas cosas que en cada psiquis individual tomada aisladamente, no existen, ni pueden existir.

Se trata, sin embargo, de un *mundo de representaciones*, y no del mundo real (material) tal y como existe antes, fuera e independientemente del hombre y de la humanidad. Es el mundo *tal y como está representado en la conciencia social* (colectiva) históricamente establecida e históricamente cambiante, en la "razón colectiva" (impersonal), en las formas históricamente establecidas de expresión de esa "razón", en particular, en el lenguaje, en su arsenal terminológico, en los esquemas gramaticales y sintácticos en correspondencia con los cuales se unen las palabras. Pero no solamente en el lenguaje, sino también en las restantes formas de *expresión* de las representaciones socialmente significativas, incluyendo la representación del ballet que, como es sabido, prescinde de un texto verbal.

El gran paso de avance dado por la filosofía clásica alemana en el esclarecimiento científico de la naturaleza de la "idealidad" (en su real contraposición de principio *a todo lo material*, incluyendo el órgano material del cuerpo humano con cuya ayuda se "idealiza" el mundo real, o sea, el cerebro, localizado en la cabeza del hombre), está vinculado precisamente al hecho de que. Por primera vez después de Platón, la "idealidad" dejó de comprenderse de forma psicológicamente estrecha, tal y como ocurrió en el empirismo inglés, a la comprensión de que *lo ideal en general* no puede ser reducido en modo alguno a una simple suma de los "estados psíquicos de las personas individuales" y por esta vía, interpretado meramente como una simple denominación colectora de esos "estados".

Esta idea fue expresada con mucha precisión por Hegel, para quien "el espíritu en general" (en la dimensión íntegra de este concepto, como "espíritu universal", "espíritu objetivo", con tanta más razón, como "espíritu absoluto") no puede ser representado ni comprendido en caso alguno como "alma singular", muchas veces repetida, es decir, como "psiquis". Y si el problema de la "idealidad en general" coincide con el problema de "lo espiritual en general",

"lo espiritual" (o sea, "lo ideal") se contrapone en general a "lo natural", no como se contrapone "alma individual" a "todo lo restante", sino como una realidad mucho más sólida y estable que se mantiene a pesar de que las almas individuales surgen y desaparecen, dejando en ocasiones su huella en ella y, en otras, sin dejarla, sin haberse aproximado siquiera a la "idealidad", al "espíritu".

Por eso, Hegel vio el mérito de Platón ante la filosofía en que en su obra "la realidad del espíritu, por cuanto éste se contrapone a la naturaleza, fue representada en su verdad suprema, fue representada precisamente como organización de cierto Estado"[30] y no como la organización de algún alma individual, de la psiquis de una persona singular y, menos aún, del cerebro individual.

(Advirtamos entre paréntesis que por "Estado", tanto Hegel como Platón, comprendían en este caso no solamente una determinada organización político-jurídica, no sólo el Estado en el sentido contemporáneo de este término, sino en general todo el conjunto de normas sociales que reglamentan la actividad vital del individuo en sus manifestaciones domésticas, intelectuales, estéticas, en una palabra, todo lo que compone la cultura peculiar de "cierta polis" o ciudad-estado, de todo lo que hoy se llama cultura del pueblo en general, o su "cultura espiritual", en particular, las leyes de la vida de la polis dadas en general. Es precisamente acerca de las "leyes" en este sentido que reflexiona el Sócrates platónico. Esto es necesario tenerlo en cuenta si se quiere comprender correctamente el alto sentido del concepto en que tiene Hegel esta idea de Platón).

Mientras la cuestión de la relación de "lo ideal" con lo "lo real" se comprende en forma estrechamente psicofisiologista, como cuestión sobre la relación del alma individual y sus estados con "todo lo restante", no podrá, simplemente, ser correcta y exactamente formulada y, menos aún, resuelta. El problema consiste en que, en las filas de "todo lo restante" o sea, de *lo material*, de *lo real*, se incluirá automáticamente otra "alma" individual, más aún todo el conjunto de tales "almas", organizado en una cierta formación espiritual única la *cultura espiritual* de un pueblo dado, del Estado o de toda una época, la cual, en caso alguno, ni siquiera mínimamente, puede ser comprendida en calidad de "alma" singular muchas veces repetida. En este caso, es evidente que el "todo" no se reduce a la suma de sus "partes componentes, no es simplemente una parte componente repetida muchas veces". La forma sutil de una iglesia gótica en nada se parece a la forma del ladrillo, de cuyo contenido está constituida: algo similar ocurre en el caso que nos ocupa.

---

[30] Hegel, G. W. F., *Obras*, t. 10, p. 200 (en ruso)

Por otra parte a ningún alma individual puede presentarse directamente otra alma como "lo ideal"; una sólo se contrapone a la otra como el conjunto de sus manifestaciones corpóreas tangibles, inmediatamente materiales, aunque sea en forma de gestos, mímica, palabra o actos, o, nuestro tiempo, en la forma de los dibujos de los oscilogramas que representan gráficamente electroquímica del cerebro. Pero esto no es "lo ideal", sino su expresión corpórea exterior, su "proyección", por así decirlo, sobre la materia, algo "material". Y lo ideal propiamente, de acuerdo a esta representación, existe como tal sólo en la introspección, sólo en la auto-observación del "alma singular", sólo como estado psíquico íntimo de una persona única, y precisamente de "mi estado psíquico".

Justamente por esta razón, para el empirismo en general resulta fatal y, por principio, irresoluble, el famoso problema del "otro yo": "¿existe éste en general?". Por esta causa, el empirismo consecuente no puede hasta el día de hoy salir sin tropiezos del callejón sin salida del solipsismo y está obligado a adoptar esta tonta postura filosófica en calidad de principio conscientemente establecido. Tal es el caso del "solipsismo metodológico" de Rudolf Carnap y de sus seguidores, incluso de algunos que no lo declaran tan abiertamente.

Por eso el empirismo consecuentemente realizado en nuestros días (es decir, el neopositivismo) ha declarado que la cuestión de la relación entre lo ideal *en general* con lo material *en general*, es decir, la cuestión formulada de la única manera culta posible, es un "seudoproblema". En efecto, sobre la base inestable de "los estados psíquicos de la personalidad individual", esta cuestión no puede nunca ser planteada de forma mínimamente racional. A partir de tales supuestos, resulta imposible el propio concepto de lo "ideal en general" (como el de "lo material en general"), razón por la cual se considera un "seudoconcepto", un concepto sin "lo denotado", sin objeto, una ficción teórica, un espejismo científicamente indeterminable o, en el mejor de los casos, una hipótesis tolerable, un "giro verbal" tradicional o un "*modus* del lenguaje".

Por esta vía, el término "lo ideal" (así como el término "lo material") se ve privado del más mínimo contenido teórico delineado con precisión. Deja de ser la designación de una *esfera (círculo) determinado de fenómenos* y resulta aplicable a *cualquier fenómeno* del cual "tomemos conciencia" o sea "psíquicamente experimentado", *ser visto, escuchado, tocado, degustado u olfateado por nosotros...* Pero entonces estaremos en el derecho de llamarla "material" a "cualquier fenómeno", si "tenemos en cuenta" que *lo vemos* precisamente como otredad con respecto a nosotros y a nuestros estados psíquicos, que lo percibimos como "algo diferente de nosotros mismos". Desde este punto de vista, ningún fenómeno "por sí mismo", es decir, independientemente de lo que nosotros "tenemos en cuenta" puede ser vinculado a una u otra categoría. Cualquier fenómeno resulta, "en una relación, ideal y, en la otra, material", "en un sentido, material y, en otro sentido, ideal".

Esto tiene que ver, ante todo, con la conciencia en todas sus manifestaciones. Ella puede ser ideal o material. Todo depende del punto de vista en que miramos. En un sentido y relación es material.

Escuchemos a uno de los más activos adeptos de este punto de vista: "La conciencia es ideal por su forma y por su contenido *si se tiene en cuenta*, en primer lugar, su forma psíquica, correlacionada con el contenido cognoscitivo (reflejado), con el contenido del mundo material como objeto de reflejo y, en segundo lugar, el contenido concienciado de la conciencia... La conciencia es material por su forma y por su contenido, *si se tiene en cuenta* otro par, a partir de las comparaciones que acabamos de apuntar. Pero, además la conciencia es material por su forma e ideal por su contenido si *se tiene en cuenta*, en particular, la correlación entre la forma material (en el sentido de los procesos neurofisiológicos) y el contenido psíquico (en el sentido del "mundo interior" del sujeto)... De tal modo, todo depende de lo que se comprende en uno u otro caso por "forma" y por "contenido". En correspondencia con ellos, cambia la significación de "lo ideal" y de "lo material".

En esta interpretación los conceptos de "lo ideal" y de "lo material" dejan de ser categorías teóricas que expresan dos *categorías estrictamente determinadas de fenómenos objetivamente diferenciados* y devienen simples palabrejas al utilizarlas, cada cual puede "tener en cuenta" lo uno o lo otro, en dependencia de las circunstancias y de "lo que se entienda" por ellas. Claro está que si con la palabra "conciencia" se designa no la conciencia como tal, sino los procesos neurofisiológicos, la conciencia se presenta como "material". Y si por "procesos neurofisiológicos" se entiende "conciencia", dichos procesos deberán ser designados como fenómenos enteramente *ideales*.

Es muy simple. Si por el término "lo ideal" *se tiene en cuenta "lo material"*, entonces... se obtiene lo mismo que, si por el término "lo material" se comienza a "tener en cuenta" *lo ideal*... Si lo primero es cierto, lo segundo también. Sólo que este juego de palabras no puede en modo alguno llamarse dialéctica, mucho menos, dialéctica materialista. No debe olvidarse que "lo ideal" y "lo material" no son simples "términos" a los cuales puede asignárseles significados directamente opuestos, sino categorías exacta y objetivamente determinadas en la filosofía científica, y que llamar a la conciencia "material", significa escamotear ilícitamente las fronteras entre lo uno y lo otro, entre el materialismo y el idealismo. Esto fue especialmente subrayado por Lenin.

El problema real de la mutua conversión de "lo ideal" y "lo material" que *se realiza en el curso del proceso real* de la misma conversión, cuya investigación Lenin consideraba muy importante, es aquí sofísticamente sustituido por un problema verbal que, naturalmente, se resuelve con puras magias verbales, llamando "ideal" en un caso a lo que en otro se llama "material" y viceversa.

La solución materialista real del problema en su formulación concreta (ya esbozada por Hegel) fue encontrada, como es sabido, por Marx, quien "tenía en cuenta" el proceso completamente real de la actividad vital específicamente humana. Se trata del proceso, en cuyo decursar, la actividad vital *material* del hombre social comienza a producir no sólo un producto material, sino también un producto *ideal*, comienza a realizar el acto de *idealización* de la realidad (el proceso de conversión de lo material en ideal), para que luego, una vez surgido, "lo ideal" devenga importante componente de la actividad vital material del hombre social y comience a tener lugar un proceso opuesto, el de la materialización (objetivación, cosificación, "encarnación") de lo ideal.

Estos dos procesos realmente opuestos entre sí se cierran, finalmente conformando ciclos expresados con mayor o menor precisión en los que el final de un proceso deviene inicio del otro, opuesto a él, lo cual conduce, por último, a un movimiento en forma de espiral con todas las consecuencias dialécticas que de ello se derivan.

Es muy importante señalar que el proceso de conversión de lo material en ideal y viceversa, proceso que se cierra constantemente "en sí mismo", en nuevos ciclos de la espiral, es un proceso específico de la actividad vital sociohistórica del hombre. Ese proceso no es inherente a la actividad vital de los animales y, por eso, no puede hablarse seriamente sobre el problema de "lo ideal" con relación a ellos, por muy desarrollados que sean. Sin embargo, es evidente que los animales desarrollados poseen *psiquis, forma psíquica de reflejo* del mundo circundante y, por consiguiente, quien lo desee puede adjudicar "lo ideal" al animal. Sólo que, en tal caso, por "lo ideal" se sobrentendería lo *psíquico* en general y no solamente la forma peculiar propia de la psiquis del hombre, del "espíritu" *humano social* de la cabeza *humana*.

Entre tanto, Marx habla precisamente del hombre, y sólo de él, y por "lo ideal" no comprende lo psíquico en general, sino una configuración suya muy concreta; la forma de la psiquis humana social. Lo ideal para Marx "no es otra cosa que lo material, transpuesto en la cabeza *humana* y transformado en ella".

Es necesario acotar especialmente que esta tesis cardinal para la comprensión sólo son la condición de que "se tenga en cuenta" que fue expresada en el contexto de la polémica con la interpretación hegeliana de "lo ideal" y que fuera de este contexto estrictamente delimitado, pierde su contenido concreto.

Si se pierde de vista este contexto, o sea, la esencia de la diferencia de principio entre la interrelación marxista y hegeliana de "lo ideal" y se convierte la proposición de Marx en una definición del concepto de "lo ideal", entonces dicha proposición pierde su contenido concreto real y adquiere un sentido completamente diferente, es decir, se interpreta de forma completamente errónea.

Frecuentemente, esta tesis se comprende (se interpreta) en el espíritu del materialismo vulgar y, en tal caso, es natural que "la cabeza del hombre" a la que se refiere Marx, se entienda como el órgano corporal anatómico-fisiológico de la especie particular "*homo sapiens*", o sea, como el conjunto de fenómenos completamente materiales localizados bajo la bóveda craneana del individuo aislado. A partir de aquí, lo demás se desprende automáticamente. La posibilidad formal de tal interpretación fue expresada y rechazada ya por T. Pavlov:

> "A veces, se le trata (a lo ideal –EVI) behaviorísticamente, de modo tal que la transposición y la transformación se toman en el sentido de procesos puramente fisiológicos o de otros procesos materiales. Esta interpretación permite vincular también la tesis de Marx con la estructura automática y el funcionamiento de diferentes sistemas de dirección, naturales o creados por el hombre. En este caso, lo psíquico, la conciencia, el pensamiento, sin hablar ya del pensamiento creador, resultan conceptos innecesarios".[31]

Como consecuencia directa de tal interpretación, "lo ideal" comienza a explicarse en los términos de la cibernética, de la teoría de la información y de otras disciplinas físico-matemáticas y técnicas, comienza a representarse como cierta variedad de "código", como resultado de la "codificación" y la "decodificación", de la transformación de unas señales en otras, etc., etc. Es natural que en los marcos de tal interpretación de "lo ideal" comiencen a incluirse muchos procesos y sucesos puramente materiales observables en los bloques de las máquinas y aparatos electrónicos y, finalmente, todos los fenómenos puramente físicos que, de una forma u otra, se vinculan con la reacción de un sistema material sobre otro, que provocan en este último ciertos cambios puramente materiales.

En resumen, del concepto de "lo ideal" no queda ni la huella, y T. Pavlov acusa con todo derecho a este modo de razonamiento de dejar a un lado y sin retorno posible al objeto mismo del que hablaba Marx, "lo ideal", así como de abstraccionismo extraño y de indeterminación de las palabras empleadas.

Tampoco ayudan en este caso términos como "isomorfismo", "homomorfismo", "modelo neurodinámico", y otros semejantes. Ninguno de ellos se refiere al objeto en cuestión, a la categoría concreta de fenómenos que Marx designó con el término de "lo ideal". Estos términos, sencillamente, tienen que ver con otra cosa, en el mejor de los casos, con las *premisas materiales*, sin cuya existencia, la "idealidad" como forma específica del reflejo del mundo circundante en la cabeza humana no hubiera podido surgir. Pero no tienen que ver con "lo ideal" mismo, con el producto peculiar que se obtiene como resultado de la "transposición" y "transformación" de lo material en la cabeza

---

[31] Pavlov T., "Información, reflejo, creación", en: *La teoría leninista del reflejo y la ciencia*, Moscú, 1966, p.167-168 (en ruso).

humana (y sólo humana), con las formas específicas concretas en las que "lo material en general" está representado en este singular producto de la actividad *humana*.

Entre tanto, en la categoría de "lo ideal" correctamente comprendida se incluyen precisamente aquellas y sólo aquellas formas del reflejo que diferencian específicamente al hombre del animal y que no son propias ni conocidas por el animal, incluso por los que posean una actividad nerviosa superior y una psiquis altamente desarrollada. Precisamente estas formas específicas del reflejo del mundo circundante en la cabeza humana –y solamente ellas– son las que la filosofía como ciencia siempre ha considerado con el nombre de formas "ideales" de la actividad psíquica; y si ha conservado este término, es precisamente para delimitarlos de las restantes formas de la realidad. En caso contrario, esta palabra pierde en general su sentido científico concreto, su significación como categoría científica.

Aquí se presenta la misma situación que tiene lugar con respecto al concepto "trabajo". Mientras la economía política en la figura de sus clásicos se propuso seriamente esclarecer el problema del valor, entendía inequívocamente por "trabajo", el trabajo humano. Cuando, en cambio, la ciencia burguesa cayó en bancarrota y se enredó definitivamente en contradicciones insolubles con respecto a este delicado problema, se vio obligada a privar de sentido los conceptos fundamentales de la teoría del valor por el trabajo. Entonces, conservando el término, comenzó a entender por "trabajo", la actividad del burro que tira de una carreta, la del viento que mueve las aspas del molino, la del vapor que acciona el pistón y, en general, la de todas las fuerzas de la naturaleza que el hombre pone a su servicio en el proceso de "producción del valor"... Desde este punto de vista, el sol y el aire comienzan a producir "valor", se equiparan al trabajo humano. Por eso se considera que "no solamente el trabajo humano" y, ni siquiera fundamentalmente él, constituye la fuente de valor.

Lo mismo ocurre con la "idealidad". No es casual que Marx retome el problema de lo ideal precisamente en relación con el problema del valor, de la forma de valor. Estos problemas se presentan atados por un mismo nudo. No puede desatarse uno, sin desatar el otro. Pues, como lo demuestra con indiscutible evidencia el análisis teórico riguroso de sus peculiaridades, la *forma de valor* es ideal en el más estricto sentido de ese concepto y del término que lo expresa.

El problema radica en que la "forma de valor" puede ser adoptada por cualquier objeto sensorialmente perceptible que satisfaga directa o indirectamente una necesidad humana, por cualquier "valor de uso". Se trata de una forma directamente universal, completamente indiferente a cualquier material sensorialmente perceptible en que se "encarne", indiferente a su "materialización". La forma de valor es absolutamente independiente de las peculiaridades del "cuerpo natural" de la mercancía en la que se "aloja", en cuya forma está representada, incluido el dinero, que, con su cuerpo

específico, no hace sino *expresar* aquella realidad enigmática. Esta permanece siempre como algo diferente de cualquier cuerpo material, del cuerpo sensorialmente perceptible en que se "encarga", de cualquier realidad corpórea.

Esta realidad mística y enigmática no tiene un cuerpo material propio, y por ello, puede fácilmente cambiar una forma material de su encarnación por otra, manteniéndose en todas sus "encarnaciones" y "metamorfosis" e, incluso, aumentando su "cuerpo incorpóreo", rigiendo los destinos y los movimientos de todos los cuerpos singulares en los cuales se ha alojado, en los que se "materializa" temporalmente, incluyendo el cuerpo del hombre.

Literalmente, todas las características que la filosofía tradicional y la teología adjudicaban al "alma" –la universalidad, la incorporeidad, la inaprensibilidad para cualquier procedimiento físico-químico y la fuerza todopoderosa de conducir los destinos de las cosas y de los hombres–, se presentan ante el pensamiento teórico como una realidad incontestable, fuera de toda duda (incluso la de Descartes o la de Hume) en la figura de las determinaciones de la forma del valor. Se trata de la objetividad en el sentido de Kant, de Platón, de Hegel.

Al abordar este problema, el materialismo metafísico, antidialéctico (¡cuanto más el materialismo vulgar!), se coloca en una posición francamente incómoda, revela su total incompetencia teórica y se enfrenta atado de pies y manos a un dilema insoluble para él: o niegan la existencia de la realidad objetiva existente, o se humillan ante Platón o ante Berkeley)... ¿Cómo salir del paso?. Pues el "valor" no es el "alma" de los curas y los teólogos. Si el "alma" a duras penas puede ser interpretada como la designación místicoclerical de un órgano material del cuerpo humano (del cerebro), difícilmente podría admitirse una explicación semejante del "valor", independientemente de los éxitos que se obtengan en la investigación científico-natural del trabajo del cerebro humano.

La forma de valor *en general* es ideal. Y esto no significa en modo alguno que exista sólo en la conciencia, en el interior de la "cabeza humana" interpretada fisiológicamente, como fenómeno psicofisiológico, como fenómeno cerebral neurodinámico de determinado tipo, aunque sea "de un tipo poco investigado". Esto sería, precisamente, una explicación idealista acabada de la historia, una interpretación del proceso socio-histórico y de su fase mercantil capitalista desde el punto de vista de la variante más tosca del idealismo, el idealismo *fisiológico*.

Claro está que hablar sobre algo "ideal" allí donde no hay un hombre con su "cabeza" humana es inaceptable y absurdo, no sólo desde el punto de vista del materialismo de Marx, sino de cualquier materialismo en general que tenga conciencia de las palabras que emplea. Pero esto no significa en absoluto que "lo ideal" se encuentra en la "cabeza", en el espesor de la corteza cerebral, aunque sin cerebro y sin cabeza no exista. Al teórico que no comprenda esta

diferencia es necesario recordarle el hecho indiscutible de que sin el hombre con su "cabeza humana" no solamente no existe lo "ideal", sino tampoco el conjunto de las *relaciones materiales de producción*, y ni siquiera las propias fuerzas productivas.

Cuando el teórico escribe un libro –con la pluma sobre el papel o con la ayuda de la máquina de escribir– crea un *producto ideal*, a pesar de que su trabajo se fija en forma de garabatos sensorialmente perceptibles, visibles sobre el papel. Se trata, en este caso, de un *trabajo espiritual* y, en modo alguno, material. Cuando el pintor dibuja un cuadro, crea una *imagen* y no el original. Cuando el ingeniero dibuja un plano, no crea un producto material, sino realiza también un trabajo espiritual y crea sólo una máquina ideal y no real. Y la diferencia consiste en que la creación de un producto material exige la aplicación de fuerzas físicas, mientras que la creación de un producto ideal exige la aplicación de fuerzas "espirituales". Nada por el estilo. Cualquier escultor podría decirnos que tallar una estatua de granito –crear una imagen escultórica–, es físicamente mucho más difícil que tejer el lienzo o coser la levita. El director de una orquesta sinfónica vierte tanto sudor como un agricultor.

¿Y acaso la creación de un producto material no exige del cerebro una tensión máxima de su conciencia y su voluntad? La exige, y tanto más cuanto menos sentido personal tenga para él el proceso de trabajo y su producto. No obstante, una categoría de hombres se ocupa sólo del trabajo espiritual, que crea únicamente un producto *ideal* y modifica *exclusivamente la conciencia social* de los hombres, y otra categoría de hombres crea un producto material, por cuanto produce cambios en la esfera de su ser material.

De lo dicho se infiere cuán exacta y agudamente formuló Lenin la comprensión dialéctico-materialista de las relaciones entre el pensamiento y el cerebro. Piensa el hombre con ayuda del cerebro: esta es la fórmula leninista. No el "cerebro", como dicen y piensan los especialistas en fisiología y cibernética que improvisan sobre este tema. En este caso, la diferencia es de principio. En efecto, el asunto radica en que no piensa el cerebro, sino el individuo con ayuda del cerebro, el individuo insertado en la red de las relaciones sociales siempre mediatizadas por cosas materiales creadas por el hombre para el hombre.

Pero el cerebro es sólo el órgano material, anatómico-fisiológico de ese trabajo, del trabajo del pensamiento, es decir del trabajo espiritual. El producto de este trabajo especial es precisamente "lo ideal", y no los cambios materiales que tienen lugar en el interior del propio cerebro.

Esta relación es idéntica a la que guardan entre sí el hombre y su propia mano: no trabaja la mano: no trabaja la mano, sino el hombre con ayuda de la mano. El producto de su trabajo no se encuentra en modo alguno "en la mano", en su interior, sino en el material de la naturaleza que es elaborado, o sea, se

presenta como la forma de la cosa fuera de la mano y no como la forma de la propia mano con sus cinco dedos...

Lo mismo ocurre en el caso que nos ocupa. Piensa el hombre con ayuda del cerebro, pero el producto de este trabajo no son en absoluto los cambios materiales en el sistema de la cultura espiritual, en sus formas y estructuras, el sistema de esquemas e imágenes del mundo exterior.

Por eso, al trazar un círculo o, digamos, una pirámide (independientemente de si se hace sobre el papel o sólo en la imaginación), el hombre puede investigar esta imagen ideal geométrica como un producto peculiar, descubrir en ella nuevas y nuevas propiedades, aunque no las convierta conscientemente en objeto de su trabajo. Al hacerlo, no investiga las propiedades de su propio cerebro y los cambios que en el ocurren, sino algo completamente diferente.

Lo "ideal" es el esquema de la actividad real objetual del hombre que concuerda con la forma existente fuera de la cabeza, fuera del cerebro. Es precisamente un esquema y no la propia realidad de carne y hueso. Sin embargo, únicamente por ser un esquema (imagen) de la actividad real del hombre orientada a un fin, de la actividad humana con las cosas del mundo exterior, puede ser representado y examinado como un objeto peculiar, absolutamente independiente de la constitución del "cerebro" y de sus "estados" específicos, como el objeto de una actividad especial (del trabajo espiritual, del pensamiento), dirigida a la transformación de la imagen de la cosa y no de la cosa misma que en esta imagen de la cosa y no de la cosa misma que en esta imagen está representada. Esto es lo único que diferencia la actividad puramente ideal de la actividad directamente material.

Pensar que el matemático, al investigar las propiedades del cubo o de la esfera, examina el esquema de los acontecimientos que transcurren en la cavidad de su propio cerebro, significa situarse en las posiciones de la variante más burda del idealismo subjetivo, -el idealismo fisiológico, tanto en la comprensión de lo ideal, como de lo material.

En esto radica toda la diferencia. La misma diferencia que existe entre el ser social y conciencia social, entre "lo material" y "lo ideal", que fue científicamente bosquejada, por primera vez por Marx, Engels y Lenin y que, por ejemplo, no pudo intuir siquiera Bogdánov, en cuya obra estas categorías se fusionaban sobre la base de que ambas existen independientemente de la conciencia individual, e igualmente se contraponen a ella como "formas de la experiencia socialmente organizada", como estereotipos universales completamente impersonales e independientes de los caprichos de la psiquis individual.

Del hecho de que los estereotipos históricamente establecidos de la conciencia social se imponen espontáneamente a la conciencia individual como una fuerza exterior y la conforman a su imagen y semejanza, no puede en modo alguno

deducirse que dichos estereotipos sean formas *materiales*, formas del ser social. Estos estereotipos son y siguen siendo formas de *conciencia social*, o sea, *formas enteramente ideales*.

Los autores que criticamos, lo mismo que Bogdánov, no desean reconocer el carácter ideal de estas formas, y las incluyen en la categoría de los fenómenos materiales. Naturalmente, entre estos "fenómenos materiales" nuestros autores cuentan las formas sintácticas y gramáticas del lenguaje, las normas jurídicas de reglamentación de la voluntad individual por las instituciones estatales especialmente establecidas para ello, y muchas, muchas otras cosas. Todas las que no sean "procesos neurodinámicos cerebrales de determinado tipo". Todo, excepto dichos procesos. Incluida, por supuesto, la forma de *valor*.

Ofrecemos al lector la posibilidad de juzgar en qué medida esta concepción puede ser vinculada con las proposiciones axiomáticas de la comprensión materialista de la historia y a cuáles conclusiones nos conduciría en la tentativa de comprender críticamente las antinomias del valor, las propiedades enigmáticas de la mercancía, esta "cosa sensóreo-suprasensorial"...

De acuerdo con el "significado" que dio Marx al término "lo ideal", *la forma de valor en general* (y no solamente su forma dinero) es una forma "puramente ideal". Esta afirmación no se realiza sobre la base de que esta forma sólo existe, supuestamente, "en la conciencia", en la cabeza del comerciante, sino precisamente sobre una base inversa. El precio o forma dinero del valor, como toda forma del valor en general, es ideal por el hecho de ser completamente diferente de la forma corpórea visible de la mercancía en la que está representada. Esta es la idea que desarrolla Marx en el capítulo "El dinero o la circulación mercancías".[32]

> Con otras palabras, la forma de valor es ideal a pesar de que existe fuera e independientemente de la conciencia del hombre, en el espacio exterior a la cabeza humana, en las cosas, o sea, en las mercancías mismas o, como lo expresa Marx, a pesar de que existe sólo en las cabezas de las mercancías. [33]

Esta acepción de la palabra puede hacer retroceder bruscamente al lector acostumbrado a la terminología de las obras populares sobre el materialismo y sobre la relación de lo material con "lo ideal". "Lo ideal", es una realidad completamente objetiva, de género peculiar, existente fuera de la cabeza humana e independientemente de la conciencia y la voluntad de los hombres, una realidad invisible, sensorialmente imperceptible. Por esta razón, parece ser solamente "lo pensado", algo "suprasensorial".

---

[32] Marx, *C. El Capital, t. 1*, sec. primera, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 61.
[33] *Idem*, p.

Es posible que un lector un poco más erudito en la esfera de la filosofía sospeche que, en este caso, Marx coquetea innecesariamente con el lenguaje hegeliano, con la "tradición semántica" que se vincula al nombre de Platón, Schelling y Hegel, típicos representantes del idealismo objetivo, o sea, con la concepción según la cual "lo ideal" existe como un mundo peculiar fuera e independientemente del hombre, como un mundo de esencias ("ideas") incorpóreas. En el mejor de los casos, este lector acusará a Marx de haber empleado indebidamente, "incorrectamente", el término "lo ideal", de haberse dejado llevar por la "hipostasía" hegeliana de los fenómenos de la conciencia, así como de otros pecados mortales, inadmisibles para un materialista.

Sin embargo, el asunto no es tan simple. No se trata de un problema terminológico. Pero por cuanto la terminología juega un papel no poco importante en la ciencia, Marx emplea el término "lo ideal" en un significado próximo al hegeliano precisamente porque en él se encierra un sentido mucho más profundo que en la comprensión popular *cuasi* materialista de lo ideal como fenómeno de la conciencia, como función pura del cerebro. La cuestión radica en el hecho de que el idealismo inteligente (dialéctico), como el de Platón y Hegel, está en este punto mucho más cerca de la verdad que el materialismo popular, superficial, vulgar ("estúpido", como lo llamó Lenin). En el sistema hegeliano, aunque en forma invertida, se expresa el hecho de la conversión dialéctica de lo ideal en material y viceversa, de cuya existencia no tiene la menor noticia el materialismo "estúpido", atascado en la contradicción burda, no dialéctica, de lo ideal y lo material.

La comprensión popular de lo ideal no sospecha qué pérfidas trampas le tiende en este caso la dialéctica de estas categorías.

Marx, que pasó la sólida escuela de la dialéctica hegeliana, no fue tan inocente como los materialistas "populares". Su materialismo fue enriquecido por los logros del pensamiento filosófico que va de Kant a Hegel. Esto explica por qué, en la concepción hegeliana sobre la estructura ideal del mundo, existente fuera de la cabeza humana (y fuera de la conciencia), Marx no vio simplemente "una tontería idealista", una variante filosófica de los cuentos religiosos sobre dios (que fue lo que vio el materialismo antidialéctico en la comprensión hegeliana de lo ideal), sino una descripción idealistamente invertida en la relación real "del espíritu con la naturaleza", de "lo ideal con lo material", del "pensamiento con el ser". Esto se vio reflejado en la terminología.

Esta circunstancia nos obliga a esbozar brevemente la historia del término "lo ideal" en el curso del desarrollo de la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel y a esclarecer la moraleja que de ella dedujo el materialista inteligente (o sea, dialéctico) Carlos Marx.

Todo comienza cuando el fundador de la filosofía clásica alemana Inmanuel Kant adoptó en calidad de punto de partida justamente la interpretación

"popular" de los conceptos de "lo ideal" y de "lo real", sin sospechar siquiera las trampas que, al hacerlo, se tendía a sí mismo.

El autor de la *Crítica de la razón* pura esclarece su comprensión de esta diferencia con el famoso ejemplo de los "táleros":

> "una cosa es tener cien táleros en el bolsillo y otra cosa distinta es tenerlos solamente en la conciencia, sólo en la imaginación, en los sueños, en otras palabras sólo como táleros ideales".

Este ejemplo juega en Kant un papel muy importante, constituye uno de los argumentos contra la llamada "prueba ontológica de la existencia de dios": a partir de la existencia del objeto *en la conciencia*, no se puede deducir su existencia *fuera de la conciencia*. Dios existe en la conciencia de los hombres, pero de ello no se deduce en absoluto su existencia fuera de la conciencia. Pues no son pocas las cosas que pueden encontrarse en la conciencia de los hombres. Hay en ella centauros y brujas, fantasmas y dragones con siete cabezas.

En calidad de fenómenos de la conciencia (de "fenómenos ideales") existen en efecto demonios verdes, aunque cada vecino sobrio sabe perfectamente que en realidad no existen, fuera de la conciencia del alcohólico embriagado y que lo que este toma por tales son objetos completamente distintos, que no se parecen en nada a ellos.

Kant no pudo tener idea de la trampa que se había tendido a sí mismo con el imprudente ejemplo de los táleros "reales". En un país vecino, donde no tuviesen en curso los táleros, sino los rublos o los francos, le hubiesen explicado popularmente que en su bolsillo no hay "táleros reales", sino, simple y llanamente, *signos representativos* estampados en el papel, de curso obligatorio sólo en el imperio prusiano. En efecto, si llamamos "real" a todo lo que ha tenido el honor de ser confirmado por las leyes del rey prusiano y está garantizado por su firma y su cuño, y a todo lo resistente se le considera fantasías de otro mundo, entonces el ejemplo de Kant demuestra lo que éste se proponía demostrar. Pero en los marcos de una representación más amplia de "lo real" y "lo ideal", el ejemplo de Kant demuestra precisamente lo contrario: no niega, sino confirma la "prueba ontológica de la existencia de dios" que Kant considera un modelo típico de conclusión errónea de la existencia del original fuera de la conciencia a partir de la existencia de la imagen en la conciencia.

> "Por el contrario, el ejemplo aducido por Kant podría tan sólo reforzar la demostración ontológica" –escribe Marx, quien adopta con relación a Dios una posición ateísta mucho más radical que Kant. De hecho, "los táleros reales tienen la misma existencia que los dioses imaginarios. ¿Acaso el tálero real existe en alguna parte que no sea representación general, o con más exactitud, la representación social de los hombres? Llévese

> dinero de papel a un país donde el papel no se emplee con este uso y todos se reirán de tal representación subjetiva". [34]

El reproche contra Kant formulado aquí no tiene su raíz, claro está, en el deseo de modificar a la manera hegeliana la significación de los términos "lo ideal" y "lo real", sino en la comprensión del hecho de que el sistema filosófico que considera "real" todo lo que el hombre percibe como una cosa existente fuera de la propia conciencia e "ideal", todo lo que como tal no se percibe, resulta incapaz de diferenciar críticamente las ilusiones y errores fundamentales del género humano.

En efecto, los táleros reales en nada se diferencian de los dioses de las religiones primitivas, de los toscos fetiches del salvaje, que reverencia (¡precisamente como a dioses!) troncos de árboles, pedazos de piedra, ídolos de bronce o cualquier objeto exterior semejante. El salvaje no considera el objeto de su adoración como un símbolo de Dios, sino que para él este objeto, con toda su tosca corporeidad sensorialmente perceptible, es el propio dios, y en modo alguno su "representación". Y he aquí que esta conciencia religiosa toscamente fetichista adquiere realmente, con el ejemplo de los táleros de Kant, un argumento a su favor.

Para una anciana creyente, Iliá el profeta existe en la realidad justamente porque ella lo ve en el relámpago y lo oye en el trueno. Es precisamente a Iliá el profeta a quien percibe, y no su símbolo o, con más propiedad, percibe el relámpago y el trueno como Iliá el profeta y no como un símbolo suyo. En el rayo y el trueno ella percibe su actuación real, las formas reales en que este personaje se presenta a los sentidos.

El fetichismo consiste en que al objeto, en toda su tosca corporeidad, en su forma inmediatamente perceptible, se le adjudican propiedades que, de hecho, no le pertenecen y nada tienen en común con su configuración exterior. Cuando este objeto (un tronco de árbol, una piedra, un pedazo de bronce, etc.) deja de considerarse como "el mismo Dios" y se convierte en "signo exterior" suyo, es decir, no se percibe ya como sujeto directo de las acciones que se le adjudican, sino sólo como un signo recordatorio que apunta a otra realidad, sólo como un símbolo de esa otra realidad, de un sujeto completamente diferente por su exterior, la conciencia da un paso de avance en el camino de la intelección de la esencia del asunto.

Por eso, el propio Kant (y también Hegel, que en este punto está de acuerdo con él), considera la versión protestante de la cristiandad como un nivel superior en el desarrollo de la conciencia religiosa respecto al catolicismo arcaico, que realmente se ha alejado del primitivo fetichismo de la idolatría. Pues el católico se diferencia del protestante justamente en que percibe todo lo representado en los íconos y escritos bíblicos en forma literal, como

---

[34] Marx C. y F. Engels: *De las obras tempranas*, Moscú, 1957, p. 41, (en ruso)

representación exacta de los hechos que han tenido lugar en el mundo exterior (de Dios como un anciano bondadoso con barbas y una aureola brillante sobre la calva, del nacimiento de Eva como transformación real de la costilla de Adán en un ser humano, etc.) El protestante, que ve en tal interpretación una expresión de idolatría, interpreta estos acontecimientos como alegorías, como parábolas, que tienen un sentido interior puramente ideal, un sentido puramente moral.

Los hegelianos reprochaban a Kant que el ejemplo de los táleros le hacía el juego a la idolatría católica, y resultaba contrario a sus propias simpatías y posiciones protestantes, pues los táleros exteriores (los que se guardan en el bolsillo) son sólo signos o símbolos de "lo general o, mejor, de la representación social de los hombres", representantes (formas de expresión, de encarnación exterior) del espíritu, exactamente igual que los íconos que cuelgan de la pared, los cuales, a pesar de toda su realidad sensorialmente perceptible, son sólo imágenes de la autoconciencia del hombre social, del espíritu humano. En esencia, son enteramente ideales, aunque tengan una existencia corpórea, material, y se encuentren, naturalmente, fuera de la cabeza del hombre, fuera de la conciencia del individuo, fuera de la psiquis humana con sus mecanismos trascendentes.

Los dioses y los táleros son fenómenos de un mismo orden, Así lo constataban Hegel y los hegelianos. Con ello, el problema de "lo ideal" y de su relación con el mundo real, material, fue planteado en otro plano de examen, diferente al del kantismo; fue vinculado al conocido problema de la "enajenación", a la cuestión de la "objetivación" y la "desobjetivación", de la "apropiación inversa" por el hombre de los objetos creados por él mismo y convertidos, por la fuerza de misteriosos procesos, en mundo de formaciones objetivas no sólo exteriores al hombre, sino también hostiles a él.

De aquí se obtiene la siguiente comprensión del tema propuesto por Kant. "las demostraciones de la existencia de dios no representan otra cosa que *tautologías vacías*. Por ejemplo, la demostración ontológica se reduce a lo siguiente: "Aquello que yo me represento realmente es para mí una representación real". Esta representación actúa sobre mí y, en este sentido, *todos los dioses*, tanto los paganos como los cristianos, poseen existencia real. ¿Acaso no dominaba el antiguo Moloch? ¿Acaso Apolonio de Delfos no fue una fuerza real en vida de los griegos? En este caso, incluso la crítica de Kant no puede lograr nada. Si alguien se imagina que posee cientos de táleros, si esta idea no es para él una representación arbitraria y subjetiva, si él cree en ella, entonces para él estos táleros imaginados tienen la misma significación que los reales. Por ejemplo, puede contraer deudas sobre la base de su fantasía, "*actuar como ha actuado toda la humanidad al endeudarse a costa de sus dioses*".[35]

[35] *Idem*, p. 97-98.

En esta forma de plantear la cuestión, la categoría de "lo ideal" adquiere un sentido y un significado sustancialmente distintos de los que tenía en el léxico de Kant. Ello no es consecuencia de un capricho terminológico de Hegel y de los hegelianos; antes bien, constituye la expresión de una circunstancia evidente, del hecho de que la conciencia individual, del mismo modo que el organismo social en general no es la repetición múltiple del organismo social del individuo humano. La conciencia social es el sistema históricamente establecido y en desarrollo de las "representaciones objetivas" completamente independientes de los caprichos de la conciencia y la voluntad individuales, el sistema de las formas y esquemas del "espíritu objetivo", de la "razón colectiva" de la humanidad (y, de modo inmediato, del "pueblo", con su peculiar cultura espiritual). Se incluyen aquí desde las normas morales generales que regulan la vida de los hombres, las ordenanzas jurídicas, las formas de organización político-estatal, los esquemas rituales legitimados de la actividad humana en todas sus esferas, las reglas de vida obligatorias para todos, los férreos reglamentos gremiales, etc., etc., hasta las estructuras sintáctico-gramaticales del habla y del idioma y las normativas lógicas del razonamiento.

Todas estas formas estructurales y esquemas de la conciencia social se contraponen inconfundiblemente a la conciencia y a la voluntad organizada a su interior, de formas perfectamente exteriores a su determinación. Los hechos son los hechos; con las exigencias y limitaciones expresados en ellos y legitimadas por la tradición está obligado a contar cada individuo desde la infancia, cada vez más cuidadosamente no menos que con la imagen directamente dada de las "cosas" y situaciones externas o con los padecimientos orgánicos, los deseos y necesidades de su cuerpo individual.

Es igualmente claro que en la composición de la conciencia individual todos estos esquemas y formas impuestos desde fuera de ninguna manera pueden ser percibidos en calidad de esquemas psicológicos trascendentales "innatos" a ella, ni siquiera bajo la forma de tendencias instintivas. Todos ellos se adquieren en el transcurso de la educación, formación y reeducación, es decir, en el transcurso de la relación del individuo con la cultura espiritual presente, formada antes, fuera e independientemente de él, como esquemas y formas culturales. Estas no son formas "inmanentes" del trabajo de la psiquis individual, sino formas de "otro sujeto" exterior a ella y del que ella se apropia.

Por eso Hegel vio la principal ventaja de la doctrina de Platón en que la cuestión de la relación del "espíritu" hacia la "naturaleza" fue planteada aquí por vez primera no sobre la base estrecha de las relaciones del "alma individual" hacia "todo lo demás", sino sobre la base de la investigación de la relación general (léase: social-colectiva) del "mundo de las ideas" hacia "el mundo de las cosas".

Por eso con Platón se inicia la tradición de contemplar el mundo de las ideas (de aquí también propiamente el concepto de "mundo ideal") como un determinado mundo de leyes, reglas y esquemas estable e internamente organizado, de acuerdo con el cual se realiza la actividad psíquica de cada persona por separado, del "alma individual", como una "realidad objetiva" singular y sobrenatural, contrapuesta a cada persona individual y dictándoles dominantemente a esta última el modo de su comportamiento en las situaciones particulares. El "estado" interviene entonces como esa fuerza "exterior" que determina al individuo, velando por todo el sistema de la cultura espiritual presente, por todo el sistema de reglas y obligaciones de cada ciudadano.

Aquí, en forma semimística o semimitológica, fue exactamente registrado el hecho plenamente real de la dependencia de la actividad psíquica (y no sólo psíquica) del hombre particular respecto de aquel sistema de la cultura formado antes que él y perfectamente independiente de él, al interior del cual surge y se desarrolla la "vida espiritual" de cada hombre particular, es decir, el trabajo de la cabeza humana.

La cuestión de la relación de "lo ideal" hacia "lo material cosificado" también se presentaba aquí como la cuestión de la relación de estas formas (esquemas, estereotipos) estables de la cultura hacia el mundo de las "cosas singulares", al cual pertenecen no sólo las "cosas exteriores", sino también el cuerpo físico del propio hombre.

Propiamente sólo aquí es que apareció la necesidad de discernir con precisión la categoría de "idealidad" respecto de la representación indiferenciada y confusa sobre la "psiquis" en general, la cual (la psiquis) puede con igual éxito interpretarse como una función completamente corporal, no importando a qué órgano en particular esta función perteneciera, si al corazón, si al pulmón o al cerebro. En el caso contrario, la "idealidad" resulta y permanece tan sólo como particular y, por tanto, como inútil adorno idiomático de lo "psíquico". Así había sido hasta Platón (con el término "idea" se designaba –en Demócrito inclusive– una forma completamente natural, el contorno geométrico de la "cosa", del cuerpo, que de forma igualmente corpórea se imprime al hombre, en la corporeidad de los ojos. Esta acepción se imprime de la palabra, característica de la forma primitiva e ingenua del materialismo, no es aceptable, claro está, para el materialismo contemporáneo que toma en consideración toda la complejidad de las interrelaciones de la psiquis individual con el "mundo de los objetos". Por eso, en el léxico de la psicología materialista contemporáneo (y no sólo en la filosofía), la categoría de "lo ideal" o de la "idealidad" no caracteriza la psiquis en general, sino sólo un fenómeno determinado, evidentemente vinculado a la psiquis, pero irreducible a ella.

> "La idealidad –escribe el conocido psicólogo soviético Rubinstein– caracteriza, por excelencia, la idea o la imagen en la medida en que ellas, al objetivarse en la palabra e incluirse en el sistema del conocimiento socialmente elaborado, que se presenta ante el individuo como una "realidad objetiva", adquieren por esta vía una relativa independencia, como si se separaran de la actividad psíquica del individuo".[36]

Sólo desde este punto de vista, la categoría de "idealidad" deviene determinación concreta, de contenido, de cierta categoría de fenómenos; fija la forma del proceso de reflejo de la realidad objetiva en la psiquis –sociohumana por su origen y esencia– en la conciencia social del hombre, y deja de ser un sinónimo superfluo e innecesario de la psiquis en general.

En relación con el fragmento tomado del libro de Rubinstein, es preciso acotar que la "imagen" no sólo se objetiva en la palabra, y que no sólo en su expresión verbal puede "incluirse en el sistema del conocimiento socialmente elaborado". Sin expresarse en palabras, en el lenguaje, en el idioma, la imagen puede objetivarse muy bien (incluso mejor, de forma más directa) en las representaciones escultóricas, gráficas, pictóricas, plásticas; en el modo ritual habitual en que los hombres se relacionan entre sí y con las cosas; en los gráficos y modelos; en objetos simbólicos tales como los escudos, las banderas o las formas de la ropa, los enseres y otras cosas por el estilo; en la decoración de la corte real y en la de los juguetes infantiles; en el dinero (incluyendo aquí barras "reales" de hierro, las monedas de oro, los billetes de papel, los recibos, las letras de cambio y las obligaciones crediticias).

La "idealidad" en general es, en el lenguaje históricamente establecido de la filosofía, la característica de tales imágenes materialmente cristalizadas (objetivadas, cosificadas) de la cultura social humana, o sea, de los modos históricos de la actividad social del hombre, que se contraponen al individuo, a su conciencia y su voluntad, como una "supranaturaleza", como una "realidad objetiva", como un objeto peculiar comparable a la realidad material, que se encuentra en el mismo espacio que ésta y que, precisamente por ello, es totalmente confundida con ella.

Por esta causa, exclusivamente en interés de la exactitud terminológica, es absurdo utilizar esta determinación para designar los estados individuales de psiquis de la persona singular en un momento dado. Pues estos últimos, con todos sus caprichos y variaciones individuales irrepetibles, están determinados por la trampa prácticamente infinita de los más disímiles factores, incluidos los estados efímeros del organismo y las particularidades de sus reacciones bioquímicas (digamos, los fenómenos de alergia o daltonismo) y que por ello, en el plano de la cultura social humana, son puramente causales.

---

[36] Rubinstein S.L. *Ser y conciencia*, Moscú, 1957, p. 41, (en ruso)

Es justamente por ello que Kant hace referencia, por ejemplo, a la "idealidad del espacio y el tiempo", pero no a la "idealidad" de la sensación de un peso dado sobre el vientre o sobre los músculos de la mano, o bien se refiere a la "idealidad" de la dependencia causa-efecto, pero no a la "idealidad" del hecho de que la piedra se calienta bajo la acción de la luz solar (aunque de este hecho también tomamos conciencia). La "idealidad" deviene aquí sinónimo del "carácter trascendental" de las formas universales de la sensoriedad y del entendimiento, o sea, de aquellos esquemas de la actividad cognoscitiva, propios de cada "Yo" que tienen un carácter impersonal, y revelan una fuerza coercitiva con relación a cualquier "Yo" particular ("empírico". He aquí por qué el espacio y el tiempo, la dependencia causal y la "belleza" son, para Kant, "ideales", en tanto que los estados de la psiquis vinculados a los estados físicos irrepetibles y efímeros del cuerpo individual, no los considera dignos de esta denominación. Es cierto que, según vimos en el ejemplo de los "táleros", Kant no siempre se ajusta estrictamente a este empleo de la palabra, no por negligencia (de ello es difícil acusar a Kant), sino a causa de la "perfidia" dialéctica de los problemas que él mismo ha planteado. Pero a pesar de estas imprecisiones terminológicas, en su obra comienza a esclarecerse el contenido dialéctico de las categorías, contenido que tendrá una formulación mucho más adecuada en la escuela hegeliana.

El problema es que Kant no logró superar la representación sobre la "conciencia social" (sobre el "espíritu universal") como repetición múltiple de la conciencia individual. En su obra, en calidad de parámetros "universales" del espíritu, se presentan, de una u otra forma, los esquemas que, siendo propios de cada conciencia singular, constituyen sus determinaciones impersonales e invariantes (por "lo universal" se entiende, en este caso, lo idéntico para cada singularidad y lo general-abstracto "para todos").

En la filosofía hegeliana, este problema es tratado de forma sustancialmente diferente. El organismo social (la "cultura" de un pueblo dado) no constituye en modo alguno una abstracción que expresa "lo igual" que puede observarse en la composición de la psiquis de cada persona particular, algo abstracto inherente a cada individuo aislado, en un esquema psicológico-trascendental de la actividad vital individual. Hegel aún comprende las formas históricamente establecidas y en desarrollo del "espíritu universal" (el "espíritu del pueblo", el "espíritu objetivo"), esquemas estables en cuyos marcos transcurre la actividad psíquica de cada individuo particular. No obstante, estas formas no se consideran ya abstracciones formales, "rasgos" generales abstractos presentes en cada persona por separado. Hegel (tras Rousseau, con su diferencia entre la "voluntad general" y la "voluntad universal") toma en cuenta el hecho evidente de que en las diversas confrontaciones de las "voluntades individuales", orientadas en diferentes direcciones, se engendran y cristalizan algunos resultados que en modo alguno están contenidos en la composición de cada una de estas "voluntades", razón por la cual la conciencia social como un cierto "todo" no se compone, como una pared de ladrillos, de todo lo "igual" presente

en cada una de las partes (de los "Yo" individuales, de las conciencias singulares).

Precisamente en este punto se abre el camino hacia la comprensión de que todos los esquemas que Kant definió como formas "trascendentales innatas" del trabajo de cada psiquis singular, como "mecanismos internos" apriorísticamente presentes en ella, representan, en realidad, formas de autoconciencia del hombre social (entendido, según la expresión de Marx, como el conjunto en desarrollo histórico de todas las relaciones sociales) asimiladas por el individuo desde fuera y que inicialmente se contraponen a él como "esquemas" exteriores del movimiento de la cultura, independientemente de su voluntad y su conciencia.

Todas estas formas de organización de la actividad vital social humana (realizada colectivamente), existentes antes, fuera e independientemente de la psiquis individual, o sea, surgidas de modo completamente espontáneo, se fijan materialmente de una manera u otra en el lenguaje, en las costumbres y normas rituales legitimadas e, incluso, se presentan como la "organización de un Estado determinado", con todos sus atributos y órganos materiales de conservación de las formas tradicionales de vida, y se contraponen al individuo (al cuerpo físico del individuo con su cerebro, pulmones, corazón, manos y restantes órganos) como un todo organizado "en sí y para sí", como algo "ideal", en cuyo interior todas las cosas singulares reciben una significación) y juegan un papel diferente del que tendrían "por sí mismas", es decir, fuera de ese todo. Justamente por ello, la determinación "ideal" de cualquier cosa o la determinación de cualquier cosa como momento "que se desvanece" en el movimiento del "mundo ideal", coincide para Hegel con el papel y la significación de esta cosa en la cultura socio-humana, en el contexto de la actividad vital humana socialmente organizada, y no con la conciencia individual del hombre, que se concibe en este caso como algo derivado del "espíritu universal".

A pesar de todos los defectos de principio de la concepción hegeliana, no es difícil advertir cuán amplia y profunda es esta formulación del problema en comparación con aquellas que denominan "ideal" todo lo que se encuentra "en la conciencia de la persona individual" y llaman "real" o "material" todo lo que se encuentra fuera de la conciencia del individuo aislado, aquello de lo cual un individuo dado no toma conciencia aunque exista en la realidad, y, por esta vía, establecen una frontera infranqueable de principio entre "lo ideal" y "lo material", convirtiendo a éstos, por los siglos de los siglos, en "mundos diferentes" no mediados, que no tienen entre sí nada en común. Está claro que tal definición metafísica de "lo ideal" y "lo material" impide y hace inadmisible examinarlos como contrarios. En este caso, se consideran solamente como "diferentes".

Hegel parte del hecho completamente evidente de que toda la grandiosa cultura espiritual materialmente cristalizada del género humano, en cuyo interior y en relación con la cual el individuo adquiere autoconciencia, se presenta para su conciencia, no como "lo ideal", sino como "lo real" e, incluso, como "lo toscamente material". Ella se contrapone al individuo como el pensamiento de las generaciones precedentes, realizado ("cosificado", "objetivado", "enajenado") en la "materia" sensorialmente perceptible, en el lenguaje y en las imágenes visualmente perceptibles, en los libros y en las estatuas, en la madera y en el bronce, en las formas de los templos y de los instrumentos de trabajo, en las construcciones de las máquinas y de las instituciones estatales, en los esquemas de los sistemas científicos y morales, etc. Todos estos objetos son "materiales" por su existencia, por su "ser determinado"; pero por su esencia, por su origen, son "ideales", en tanto en ellos está encarnado el pensamiento colectivo de los hombres, el "espíritu universal" de la humanidad.

En pocas palabras, en el concepto de "lo ideal", Hegel incluye todo aquello que un siglo después otro representante del idealismo en filosofía (aunque no se reconocía a sí mismo como idealista), Bogdánov, designaría como la "experiencia socialmente organizada" con sus esquemas, *standars*, estereotipos, "algoritmos" estables, históricamente cristalizados. Lo común para Hegel y Bogdánov como idealistas, es la representación de que este mundo de la "experiencia socialmente organizada" es, para el individuo, el único "objeto" que él asimila y conoce, el único objeto con el cual se relaciona y tras el cual no se oculta ninguna otra realidad más profunda.

Es así que el mundo existente antes, fuera e independientemente de la conciencia y de la voluntad en general (o sea, no sólo de la conciencia y la psiquis del individuo, sino de la conciencia social y de la "voluntad" socialmente organizada) por sí mismo sólo se toma en cuenta en esta concepción por cuanto ya ha encontrado expresión en la formas universales de la conciencia y la voluntad, por cuanto ya está "idealizado", ya ha sido asimilado por la "experiencia", ya está representado en los esquemas y formas de la realización de esta "experiencia», ya está incluido en ella.

Con este giro del pensamiento, característico del idealismo en general (sea platónico o berkeliano, hegeliano o de la variante carnapista-popperiana), el mundo material real, existente antes, fuera y completamente independiente de la "experiencia» (incluyendo el lenguaje), se pierde tranquilamente de vista, y bajo el nombre de "mundo real» comienza a figurar el mundo previamente "idealizado», ya asimilado por los hombres, ya conformado por su actividad, el mundo que conocen los hombres, tal y como se representa en las formas existentes de su cultura, ya expresado (representado) en las formas de la experiencia humana existente. Precisamente este mundo se considera el único sobre el cual, en general, puede hablarse articuladamente, sobre el cual se puede "decir" algo inteligible.

Este secreto del idealismo se observa diáfanamente en las consideraciones de Hegel sobre la "idealidad» de los fenómenos naturales, en su representación de la naturaleza como un ser «ideal» en sí mismo: aunque se habla directamente de los fenómenos naturales, en realidad se tiene en cuenta su imagen en los conceptos y términos de la física existente, contemporánea a Hegel, de la mecánica newtoniana:

> "Por cuanto las masas se empujan y presionan unas a las otras y entre ellas no existe un espacio vacío, solamente en este contacto comienza en general la idealidad de la materia, ya que siempre es interesante ver la realización del concepto". [37]

Esta «realización del concepto» consiste para Hegel en que en el momento de "contacto" (durante el choque), "existen dos puntos o átomos materiales en un mismo punto o en identidad"... [38] y esto significa que, su "ser en sí" es un "otro". Pero "ser otro" sin perder su "mismidad", significa poseer, además del ser real, un ser "ideal". En esto consiste el secreto de la "idealización hegeliana de la materia", de la "idealidad de la naturaleza": en realidad, Hegel nos habla, no de la naturaleza "en sí misma", sino sólo y exclusivamente de la naturaleza tal y como ella se ve en el espejo de la mecánica newtoniana, tal y como ella está representada en el sistema de una teoría física determinada, en el sistema de sus definiciones, fijadas por su "lenguaje" históricamente establecido.

A propósito, esta circunstancia explica la vitalidad de tal género de "planteamientos semánticos": de hecho, hablando de la naturaleza, estamos obligados a emplear el lenguaje existente en las ciencias naturales, el "lenguaje de la ciencia" con sus "significados" establecidos y comprensibles para todos. A partir de aquí se desarrolla toda la sofística del "positivismo lógico" que identifica con plena conciencia la "naturaleza" con el "lenguaje" en el que se habla y se escribe sobre la naturaleza, así como toda la complicada construcción de Heidegger, de acuerdo con la cual, el "ser verdadero" aparece y existe solamente "en el lenguaje", vive, como en su "propia casa", "en el lenguaje", considerado como su "esencia" secreta, su fuerza inmanente, su organización invisible, en tanto que "fuera del lenguaje" simplemente no existe.

No es difícil ver que la principal dificultad y, por ende, el problema fundamental de la filosofía, no consiste en diferenciar y contraponer todo lo que existe "en la conciencia de un individuo particular" con todo lo que existe fuera de esa conciencia individual (esto, prácticamente, no es difícil hacerlo), sino en delimitar el mundo de las representaciones colectivas o sea, el mundo socialmente organizado de la cultura espiritual con todos sus esquemas universales estables y materialmente fijados de su estructura, de su organización, con respecto al mundo real material, tal y como existe fuera y al

---

[37] Hegel, *Obras*, t. 11, p. 6
[38] *ídem*, p.

margen de su expresión en estas formas socialmente legitimadas de la "experiencia", en las formas objetivas del "espíritu".

He aquí y sólo aquí donde la diferencia entre "lo ideal" y "lo real" (lo material) adquiere un sentido científico serio, precisamente porque, en la práctica, los hombres confunden lo uno con lo otro, toman lo uno por lo otro con la misma facilidad con que hacen pasar "lo deseado por lo real", y todo lo que ellos mismos han hecho y hacen con las cosas, por las formas de las cosas mismas. En estos casos, la simple indicación de que una cosa determinada y la forma de la cosa existen fuera de la conciencia, y no dependen de la voluntad individual, no resuelve aún la cuestión sobre la objetividad de aquellas en su sentido materialista serio. Y viceversa, no todo, ni mucho menos, lo que los hombres no saben, no concientizan, no perciben como forma de las cosas exteriores, constituyen fantasías, ficciones de la imaginación, representaciones que sólo existen en sus cabezas. Precisamente por esta causa, el "hombre de sentido común", a cuyas representaciones apela Kant con su ejemplo de los táleros, cae con mayor frecuencia en la ilusión de tomar las representaciones colectivamente aceptadas por la realidad objetiva, en tanto que la realidad objetiva puesta al descubierto por la investigación científica, le parece una fantasía subjetiva existente sólo en las cabezas de los "teóricos". Precisamente el "hombre de sentido común", que veía diariamente cómo el sol sale por el oriente y se pone por el occidente, se escandalizó con el sistema de Copérnico y lo consideró una invención sacrílega que contradice los "hechos existentes". Exactamente igual le ocurre al pancista que gravita en la órbita de las relaciones monetario-mercantiles, para quien el dinero es, de hecho, la más material de las cosas existentes, en tanto que el valor, que encuentra en aquél su expresión exterior, es sólo una abstracción existente en la cabeza del teórico de manera exclusivamente "ideal". Precisamente por ello, el materialismo serio no podía consistir (y no podía ser expresado) en la definición de "lo ideal" como algo que existe en la conciencia del individuo aislado, ni de "lo material" como lo que existe fuera de esa conciencia, como forma sensorialmente percibida de la cosa exterior, como su forma real corpórea. La frontera entre lo uno y lo otro, entre "lo material" y "lo ideal", entre "la cosa en sí" y su representación en la conciencia social, no podía ser trazada ya por esta línea.

En este caso el materialismo resultaba completamente impotente frente a la "pérfida" dialéctica que descubrió Hegel en las relaciones entre "lo material" y "lo ideal" (en particular, en los fenómenos del fetichismo de cualquier género, comenzando por el religioso y terminando por el mercantil, incluido el fetichismo de la palabra, del lenguaje, del símbolo, del signo).

En realidad, tanto el icono y la moneda de oro, lo mismo que cualquier palabra (término o conjunción de términos) son, ante todo, "cosas" existentes fuera de la conciencia del individuo, de cualquier individuo, "cosas" sensorialmente perceptibles, que poseen propiedades completamente reales, corpóreas. De acuerdo a la vieja clasificación adoptada por todos, incluso por Kant, estas

cosas entran en la categoría de "lo material", de "lo real", con no menos derecho y fundamento que la piedra y las flores, el pan y la botella de vino, la guillotina o el taller tipográfico. En este caso, a diferencia de estas cosas, se denominan "ideales" sus imágenes subjetivas en la cabeza individual, en la conciencia individual. ¿No es así?

Pero esta distinción genera inmediatamente diabólicas dificultades, esclarecidas en plena medida en las reflexiones sobre el dinero realizadas en los marcos de la economía política (Kant apenas sospechó la existencia de tales dificultades, pues su conocimiento de esta ciencia era evidentemente muy pobre) y tomadas enteramente en consideración por la escuela hegeliana, en su concepción sobre la "cosificación", la "enajenación", la "objetivación" de las representaciones universales. Como resultado de este proceso, que transcurre de forma completamente espontánea "a espaldas de la conciencia individual", o sea, sin intencionalidad alguna, al individuo se le contraponen en forma de "cosas exteriores", las representaciones colectivas de los hombres que no tienen, en absoluto, nada en común con las formas corpóreas sensorialmente perceptibles, en las cuales ellas están representadas.

Así, el nombre Pedro, por su forma corpórea sensorialmente perceptible, no se parece en absoluto al Pedro real, al hombre que se nombra así, ni a la representación sensorialmente perceptible de Pedro que sobre él poseen otras personas. Aquí no se puede encontrar "isomorfismo", "homomorfismo" ni otros "morfismos" semejantes. Simplemente no existen. La misma relación existe entre la moneda de oro y aquellos bienes (mercancías) que se pueden comprar con ella, cuya representación es precisamente la moneda de oro o, posteriormente, el papel moneda. La moneda no se representa a sí misma, sino a un "otro", en el mismo sentido en que el diplomático no se representa a sí mismo, sino al país que le entrega poderes plenipotenciarios. Lo mismo ocurre con las palabras, los símbolos o signos verbales y con la conjunción de tales signos y su esquema sintáctico.

Precisamente esta relación de representación, en la que una cosa sensorialmente perceptible, sin dejar de ser ella misma, realiza el papel o la función de representante de otra cosa diferente, o más exactamente, de la naturaleza universal de esta otra cosa, o sea, de un "otro" no parecido a ella desde el punto de vista sensóreo-corporal y que al mismo tiempo, adquiere un nuevo plano de existencia. En la tradición terminológica hegeliana, esta relación recibió el título de "idealidad".

No es difícil comprender que no se trata de un capricho semántico arbitrario de Hegel y de los hegelianos, sino de la designación terminológica de una situación fáctica muy importante, aún cuando Hegel no la comprendiera adecuadamente hasta el fin. La "idealidad", para Hegel, comienza sólo allí donde la cosa sensorialmente perceptible, manteniéndose como tal, se convierte en representante de un "otro", allí donde este "otro" la convierte en

la forma de su ser (por ello, ilustra la "idealidad" con la imagen de los impulsos, del "contacto", de la "mediación" aunque en el caso del impulso el cuerpo es ideal sólo en un punto, en aquel mismo punto en que se "fusiona" con otro cuerpo). Tras la terminología escolástica hegeliana, se esconde una correlación muy importante, de principio, descubierta solamente por Marx en el curso de su análisis del fetichismo mercantil y de la forma dinero del valor, de la forma monetaria de expresión, o sea, de la representación del valor.

En *El Capital*, Marx emplea conscientemente el término "lo ideal" con el significado formal que le confirió Hegel y no con el de la tradición prehegeliana, incluida la kantiana, aunque su interpretación filosófica teórica del círculo de fenómenos que en ambos casos se denominan igualmente "ideales", es diametralmente contrapuesta a la hegeliana. El significado del término "lo ideal" en Marx y Hegel es uno y el mismo, pero el concepto (o sea el modo de comprensión) de "lo ideal" es profundamente diferente. El "concepto", en la Lógica dialécticamente interpretada, es sinónimo de "comprensión del quid del asunto" de la esencia de los fenómenos con respecto a los cuales se emplea dicho término.

Carlos Marx, como todo verdadero teórico, no gustaba de cambiar el significado históricamente establecido de los términos, la nomenclatura existente de los fenómenos. En cambio, al servirse de ella de forma precisa y rigurosa, propone una interpretación sustancialmente diferente e, incluso, contrapuesta a la tradicional interpretación de los fenómenos en cuestión. En esto se diferencia de los "teóricos" que admiten y presentan como descubrimientos científicos puros cambios de ropaje terminológico de las viejas verdades, el invento de nuevos términos que no contribuyen en lo más mínimo al incremento del conocimiento, a la "determinación del concepto". Advirtamos que los neopositivistas, que por principio identifican las "determinaciones del concepto" con "las determinaciones del término", resuelven a su manera el problema de "lo ideal", despojando, en esencia, de todo sentido científico a esta importante categoría, relegando la contraposición entre "lo ideal" y "lo material" al rango de las distinciones "metafísicas", o sea, en su lenguaje, precientíficas y anticientíficas.

Al analizar el dinero en "El Capital" esta categoría de fenómenos sociales tan conocida por todos y, al mismo tiempo, tan enigmática, Marx formula la siguiente definición:

> "*Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform uberhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Korperformo unterschiedene also nur ideelle oder vorgestettte form*"[39]

"Ideal" se llama aquí nada más y nada menos que la forma de valor de los productos del trabajo en general (*ihre Wertform uberhaupt*).

[39] Marx, C. *Das Capital*. Erster Band. Berlín. Dietz Verlag, 1969, s. 110.

Por eso, el lector, para quien el término "lo ideal" sea sinónimo de "lo inmanente a la conciencia", "sólo en las representaciones de los hombres", sólo en su "imaginación", simplemente leerá incorrectamente el pensamiento aquí expresado y se formará de Marx una idea falsa, que no tiene nada de común con su comprensión verdadera. En tal caso, el texto se leería de tal modo que, el capital (este no es otra cosa que la forma de valor de la organización y el desarrollo de las fuerzas productivas, la forma de funcionamiento de los medios de producción) existe (¡para Marx!) sólo en la conciencia, sólo en la imaginación subjetiva de los hombres, y no "de hecho".

Está claro, sin embargo, que tal comprensión de la esencia del asunto, es más bien de un seguidor de Berkeley y no de un materialista.

Según Marx, la idealidad de la forma de valor no consiste en que constituye un fenómeno psíquico, existente sólo en la cavidad craneana del propietario de mercancías o del teórico, sino en que, en este caso, como en muchos otros, la forma corpórea visible de la cosa (p. ej., de la levita) es sólo la forma de expresión de una "cosa" completamente distinta (el lienzo como valor), con la que aquella no tiene nada en común. El valor del lienzo está representado, expresado, encarnado en la forma levita, y la forma de la levita es la forma "ideal o representada" del valor del lienzo.

> "Como valor de uso, el lienzo es una cosa sensorialmente diferente de la levita; como valor es algo semejante a la levita y presenta exactamente su misma fisonomía. De tal modo, el lienzo obtiene una forma de valor distinta de su forma natural. Su ser valioso se expresa en su semejanza con la levita, del mismo modo que la naturaleza carneril del cristiano se refleja en su semejanza con el cordero de Dios". [40]

Se trata de una relación completamente objetiva (en tanto resulta completamente independiente de la voluntad del propietario de mercancías y se establece fuera de su conciencia), en cuyo interior la forma natural de la mercancía **B** deviene forma del valor de la mercancía **A**, o bien el cuerpo de la mercancía **B** deviene espejo del valor de la mercancía **A** representante plenipotenciario de su naturaleza "de valor", de la "sustancia" que en ambos casos está encarnada. Por esta razón, y no por otra, la forma de valor es ideal, o sea, representa algo completamente diferente de la forma corpórea visible de la cosa en la que ella está representada, expresada, "encarnada", "enajenada".

¿Qué es "lo otro" que aquí está representado o expresado? ¿La conciencia de los hombres? ¿Su voluntad?. De ninguna manera. Ocurre precisamente a la inversa: la conciencia y la voluntad de los hombres se determinan por esta forma ideal objetiva en la que está representada, expresada, una relación

[40] *Ídem*, p. 20.

social determinada de los propios hombres, que adquiere ante sus ojos la forma fantástica de una relación entre las cosas. Con otras palabras, lo que está "representado" aquí es la forma de la actividad de los hombres, la forma de la actividad vital realizada conjuntamente por ellos, forma que se establece de manera completamente espontánea, "a espaldas de la conciencia" y que se fija corpóreamente como relaciones entre cosas, como cosa. Es precisamente así, y no de otra forma, que se crea la "idealidad" de la cosa, y su "carácter sensóreo-suprasensorial".

La forma ideal se contrapone aquí realmente a la conciencia y a la voluntad individual como forma de la cosa externa (recordemos los táleros kantianos) y se percibe, necesariamente, como forma de la cosa externa, pero no como su forma corpórea sensible, sino como forma de otra cosa igualmente corpórea y perceptible representada en ella, (expresada en ella, encarnada en ella), diferente, sin embargo, de la corporeidad de ambas, que no tiene nada en común con su naturaleza física sensorialmente perceptible. Lo que se encarna y representa aquí es una forma determinada del trabajo, una forma determinada de la actividad objetal humana, o sea, las transformaciones de la naturaleza realizadas por el hombre social.

En este punto se encierra la solución del secreto de la "idealidad". Para Marx, la idealidad no es otra cosa que la forma de la actividad social representada en la cosa. O, a la inversa, la forma de la actividad humana representada como cosa, como objeto.

La "idealidad" es la huella peculiar que imprime sobre la naturaleza la actividad vital socio-humana, es la forma en que funciona la cosa física en el proceso de la actividad vital socio-humana. Por esta razón, las cosas incluidas en el proceso social adquieren una nueva "forma de existencia"-una forma ideal- que no se encuentra en su naturaleza física y es completamente diferente de ésta.

He aquí por qué no de debe hablarse de "idealidad" allí donde no haya hombres que produzcan y reproduzcan su vida material, o sea, individuos que realicen colectivamente su trabajo y que, por esta razón, posean inevitablemente conciencia y voluntad. Pero esto no significa, en modo alguno, que la "idealidad de las cosas" sea un producto de su voluntad consciente, que sea "inmanente a la conciencia" y que exista solamente en esta conciencia. Ocurre precisamente lo contrario, la conciencia y la voluntad de los individuos se presentan como funciones de la idealidad de las cosas, como idealidad conscientizada de las cosas.

La idealidad posee una naturaleza y una procedencia puramente social. Es la forma de la cosa, pero existente fuera de ella, en la actividad del hombre, como forma de esta actividad. O a la inversa, es la forma de la actividad del hombre, pero fuera de este hombre, como forma de la cosa.

Esto es lo que determina su carácter misterioso y constituye el enigma que sirve de base real de todo género de construcciones y concepciones idealistas, tanto sobre el hombre como sobre el mundo existente fuera del hombre, desde Platón hasta Carnap y Popper. La "idealidad" escapa siempre a la construcción teórica metafísicamente unilateral. Basta constatarla en calidad de "forma de la cosa" para que inmediatamente irrite al teórico por su carácter "inmaterial", "funcional", por ser exclusivamente la forma de la "actividad pura", *actus purus*. Pero, a la inversa, basta proponerse fijarla "como tal", depurada de toda huella de corporeidad materialmente tangible, para que, de inmediato, este propósito resulte radicalmente irrealizable: tras semejante "depuración" no resultaría más que el vacío transparente y amorfo.

En realidad –y esto lo comprendió Hegel muy bien-, es absurdo hablar sobre una "actividad" que no se realice sobre algo determinado, que no "encarne" en algo corpóreo, aunque sólo sea en la palabra, en el habla, en el lenguaje. Si tal "actividad" existiera, no sería como realidad, sino sólo como posibilidad, como potencia, o sea, no como actividad, sino como su contrario, como "no actividad", como ausencia de actividad.

Por esta razón, el "espíritu", según Hegel, como algo ideal, como algo contrapuesto al mundo de las formas corporales, no puede, en general, realizar "reflexión" alguna, (o sea, tomar conciencia de las formas de su propia estructura) si previamente no se contrapone "a sí consigo mismo", como objeto diferente de sí mismo, como cosa. Para el espíritu absoluto esto sería tan imposible de realizar como el deseo de una mujer hermosa de deleitarse con su propia fisonomía sin un espejo en el que pueda verse a sí misma como a su "otro", como una imagen existente fuera de sí. Los ojos no se ven a sí mismos, sino sólo "lo otro", incluso si este "otro" son otros ojos, es su propio reflejo en el espejo.

No es casual que, refiriéndose a la forma de valor como forma ideal de la cosa, Marx apelara a la imagen del espejo: "Al hombre le ocurre en cierto modo lo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo, ni proclamando filosóficamente como Fichte, "Yo soy yo", sólo se refleja, de primera intención, en sus semejantes. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, con su corporeidad paulina la forma de manifestación que reviste el género hombre".[16]

Aquí Marx realiza un paralelo inequívoco entre su teoría de la "idealidad" de la forma de valor y la comprensión de la "idealidad" en Hegel, que toma en cuenta la dialéctica del devenir de la autoconciencia colectiva del género humano. En efecto, Hegel comprendió la situación de forma mucho más amplia y profunda que el "filósofo fichteano", estableciendo que el "espíritu", antes de poder examinarse a sí mismo, su –"ser otro"–, alcanzando en este examen su propia "idealidad pura", comprendiéndose a sí mismo como "actividad pura" Hegel comprendió perfectamente que la idealidad, en calidad de "actividad

pura" no es dada ni puede ser dada directamente "como tal", en toda su pureza y transparencia, sino que es asimilable únicamente a través del análisis de sus "encarnaciones", a través de su reflejo en el espejo del sistema de las cosas (de sus formas y relaciones) creadas por la actividad del "espíritu puro". Por sus frutos los conoceréis; no existe otro modo de hacerlo.

Las formas ideales del mundo son, según Hegel, las formas de la actividad "pura" realizadas en algún material. Si no están realizadas en un material corpóreo tangible, resulta imposible para el propio espíritu actuante percibirlas, conocerlas y tomar conciencia de ellas. Para discernir las formas ideales es imprescindible "cosificarlas", o sea, convertirlas en formas y relaciones de cosas. La "idealidad" existe y posee ser determinado únicamente como forma "cosificada" o "cosificable" de la actividad que deviene forma de un objeto, de una cosa corpórea tangible existente fuera de la conciencia, pero, en caso alguno, como esquema trascendental psicológico de la conciencia, como esquema interior del "yo" que se diferencia a sí mismo en el interior de sí mismo como ocurre en el caso del "filósofo fichteano".

Como esquema interno de la actividad de la conciencia, como esquema "inmanente de la conciencia", la "idealidad" sólo puede tener existencia ficticia, fantasmagórica. Ella deviene real sólo en el curso de su cosificación, de su objetivación (y desobjetivación), de su enajenación y de la superación de su enajenación. No es difícil advertir, en comparación con la concepción fichteano-kantiana, cuán racional y real es esta concepción, capaz de captar la dialéctica real del devenir de la "autoconciencia" de los hombres y de abarcar las fases y metamorfosis reales en cuyo decursar –y sólo en él- existe la "idealidad" del mundo.

Precisamente por ello, Marx se adscribe a la terminología de Hegel y no a la de Kant y Fichte, quienes se propusieron resolver el problema de la "idealidad" (o sea, de la actividad) hurgando "en el interior de la conciencia", sin salir hacia el mundo exterior, corpóreo, sensorialmente perceptible, el mundo de las formas y relaciones corpóreas y tangibles de las cosas.

Tal definición hegeliana del término "idealidad" abraca todo el círculo de fenómenos en cuyo interior existe realmente "lo ideal", comprendido como forma corpóreamente encarnada de la actividad del hombre social, como actividad en calidad de "momento" de esta actividad, en calidad de efímera metamorfosis suya.

En general, sin la comprensión de esta circunstancia, no hubiese sido posible orientarse en los milagros que realiza ante los hombres la mercancía, la forma mercantil del producto, especialmente en su deslumbrante forma dinero, en la forma de los célebres "táleros reales", los "rublos reales" o "dólares reales", cosas que, consideradas con un mínimo de solidez teórica, no se representan como "reales", sino como enteramente "ideales", cosas que, siendo completamente "materiales" corpóreas y tangibles, adquieren su "significado"

(su función y su papel) del "espíritu", del "pensamiento", e incluso, deben a éste la forma específica de su existencia corpórea. Fuera del espíritu y sin espíritu no hay palabras, hay sólo vibraciones en el aire.

El carácter misterioso de esta categoría de "cosas", el secreto de su "idealidad", de su "carácter sensóreo-suprasensorial", fue puesto al descubierto por primera vez en el curso del análisis del fetichismo mercantil, de ola forma mercantil (de la forma valor) del producto como forma típica y fundamental de esta serie de cosas, como "forma puramente ideal".

> "El carácter misterioso de la forma mercantil estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productores del trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un espejo en el nervio visual, que aparece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso, hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan". [18]

Precisamente por ello, Marx caracteriza la forma mercancía como forma ideal, es decir, como forma que no tiene nada en común con la forma real corporalmente tangible del cuerpo en el que está representada (o sea, reflejada, expresada, cosificada, objetivada, enajenada, realizada) y sólo por medio de la cual, existe y posee "ser determinado".

Esta forma es "ideal" porque no incluye en sí un solo átomo del cuerpo en que está representada, en tanto constituye la forma de otro cuerpo. Este otro cuerpo no concurre de forma material, corporal ("corpóreamente" se encuentra en un punto completamente diferente del espacio) sino sólo "idealmente", de modo tal que no se halla presente ningún átomo suyo. El análisis químico de la moneda de oro no revela en ella ni una sola molécula de betún y viceversa. No obstante, justamente por su peso y por su brillo, la moneda de oro representa (expresa) el valor de cientos de frascos de betún. Y, claro está, este acto de representación no se realiza en la conciencia del vendedor de betún, sino fuera de conciencia en cualquier "sentido" de la palabra: fuera de la cabeza, en el espacio del mercado y sin que el vendedor tenga la mínima sospecha acerca de

la naturaleza misteriosa de la forma dinero ni de las esencias del precio del betún. Se puede gastar dinero sin saber qué cosa es.

Por esta razón, el hombre que emplea con pleno dominio su lengua natal para expresar las circunstancias vitales más complejas y delicadas, se encontraría en una difícil situación si se le ocurriera conocer la relación existente entre el "signo" y el "significado".

El conocimiento que pudiera extraer de las obras de Lingüística, a partir del estado actual de esta ciencia, lo pondría en la situación del ciempiés que, imprudentemente, intentara determinar cuál es la pata con la que comienza a caminar. Habrá que agradecer a Dios por el hecho de que tal género de cosas permanezca "fuera de la conciencia". Asimismo, el obstáculo que da origen a todos los desvelos de la filosofía, consiste precisamente en la circunstancia de que las "formas ideales", tales como la forma del valor, las formas del pensamiento o la forma sintáctica, siempre han surgido, se han establecido y se han desarrollado convirtiéndose en algo completamente objetivo, independientemente de toda conciencia, en el decursar de procesos que no transcurren en la cabeza, sino siempre fuera de ella, aunque no sin su participación.

Si el asunto se presentase de otro modo, el idealismo de Platón y de Hegel no sería, en realidad, más que un error en grado sumo estrambótico, un delirio absurdo, indigno de mentes de tal magnitud e influencia. La objetividad de la "forma ideal" no es un delirio de Platón y Hegel, sino un hecho testarudo, completamente indubitable, evidentísimo, del cual toda persona tiene conocimiento. Un hecho en torno al cual se devanaron los sesos pensadores de la dimensión de Aristóteles y Descartes, Espinosa y Kant, Hegel y Einstein, sin referirnos a otros miles de pensadores de menor rango.

El "idealismo" no es el efecto de un error elemental de un escolar ingenuo que se imagina una terrible visión allí donde no hay nada. El idealismo es la constatación sobria de la objetividad de la forma ideal, o sea, del hecho de su existencia independiente de la voluntad y la conciencia de los individuos en el espacio de la cultura humana, constatación que, sin embargo, permanece sin la correspondiente explicación racional científica.

El idealismo es la constatación de este hecho sin su explicación científico materialista. En tal caso, el materialismo puede consistir solamente en la explicación del hecho y no en ignorarlo. Formalmente, este hecho se observa precisamente como lo representaron los pensadores de la "línea de Platón": a pesar de su evidente incorporeidad, existe una forma objetiva del movimiento de cuerpos físicamente tangibles. Forma incorpórea que rige los destinos de formas plenamente corpóreas, que determine el ser o el no ser de éstas. Forma como "alma" incorpórea, aunque poderosa, de las cosas. Forma que se conserva a sí misma en las diferentes encarnaciones corpóreas y que no coincide con ninguna de ellas. Forma sobre la que no puede decirse dónde

precisamente "existe". Existe en cualquier parte y en ninguna en particular. En cualquier caso, no existe en la cabeza de Iván Ivánovich o de Piort Petróvich, aunque también existe en ellas.

Precisamente la comprensión de la "forma de valor en general" como "forma puramente ideal" dio la posibilidad a C. Marx, por primera vez en la historia de la economía política, de establecer con precisión la diferencia existente entre las formas materiales de relaciones entre los hombres, vinculados entre sí en el proceso de la producción de la vida material de manera completamente independiente de sus intenciones conscientes (de sus voluntades o conciencias), y la expresión ideal de estas relaciones en las formas de su voluntad consciente, orientada a un fin, o sea, en las configuraciones ideales estables que Marx llamó "formas objetivas de pensamiento".

Se trata de la misma diferenciación existente entre las relaciones materiales y las ideológicas, sobre cuya importancia insistiría Lenin en 1894. Como es conocido, Lenin vincula a estas últimas las relaciones jurídicas, políticas y político-estatales establecidas entre los hombres, conformadas objetivamente en la forma de las correspondientes instituciones –los órganos del poder estatal-, y expresadas en la estructura de los partidos políticos y otras organizaciones sociales, y anteriormente, en la iglesia como institución, con su jerarquía rigurosa, en el sistema de costumbres y rituales, etc. Todas estas relaciones y las instituciones correspondientes, en tanto formas ideales de expresión de las relaciones materiales (económicas), no existen, claro está, en la cabeza, en el interior del cerebro, sino en el mismo espacio real de la actividad vital humana, en el que existen las relaciones materiales (económicas) de producción.

Esta es la razón por la cual, con tanta frecuencia, estas relaciones son confundidas entre sí, se ven relaciones económicas allí donde sólo existen formas jurídicas que la regulan (y a la inversa) y, por ejemplo, se mezcla de forma imperdonable –tal es el caso de los economistas antes de Marx- el "valor" con el "precio", o sea, un hecho material económico con su propia expresión ideal en el material monetario.

La "forma puramente ideal" de expresión de un hecho material era tomada por el propio hecho económico material, por el "valor como tal", por el "valor en general". Entre tanto, no se abrigaba la menor duda con respecto a que el "valor como tal", independientemente de su expresión ideal en el precio, es solamente una "ficción", inventada por los clásicos de la teoría del valor por el trabajo, existente sólo en las cabezas de Smith, Ricardo y Marx.

Sobre esta concepción se basa y se sigue basando hasta nuestros días la economía política vulgar (en inglés "popular"), comenzando por John Stuart Mills y terminando por John Keynes, que sustituye el análisis de las relaciones reales materiales, económicas y de sus formas inmanentes por la búsqueda en la esfera de las imágenes puramente ideales de estas relaciones, representadas

objetivamente en "cosas" cotidianas y evidentes, tales como el dinero, los giros, las acciones, las inversiones financieras, o sea, en las relaciones sancionadas por las normas jurídicas y las interrelaciones conscientes que éstos admiten entre los agentes de la producción y la circulación capitalista. De aquí se obtiene ya, automáticamente, una visión de las relaciones económicas como relaciones puramente psíquicas, lo que en el lenguaje de la economía vulgar significa "ideales".

Así para Keynes, el "valor" es un mito, una palabra vacía. En realidad, "existe" solamente el precio del mercado. Por eso, la "tasa de interés" y todas las categorías semejantes son sólo "en alto grado, fenómenos psicológicos" y la crisis de superproducción es "una simple consecuencia de la violación del delicado equilibrio del optimismo espontáneo. Al valorar las perspectivas de las inversiones, debemos por eso prestar atención a los nervios, a la inclinación de la histeria e, incluso, a la indigestión estomacal y a la reacción ante el cambio de tiempo de aquellos, de cuya actividad espontánea dependen en buena medida".[41]

He aquí una consecuencia de la comprensión "popular" de las relaciones entre lo"material" y lo "ideal".

De lo anterior se deduce una conclusión: el materialismo "popular", con su comprensión ingenua de "lo ideal" y "lo material", al enfrentarse a un problema científico-concreto (en este caso, de la economía política) que exige una diferenciación filosófica culta (dialéctica) entre lo uno y lo otro, se convierte, sin apenas percatarse de ello, en un purísimo idealismo subjetivo del tipo berkeleiano-machista. Tal es el castigo y justo para el materialismo que menosprecia la dialéctica. Al combatir contra la dialéctica como si combatiera al "hegelianismo", cae inevitablemente en un idealismo infinitamente más mezquino y trivial que el hegeliano.

Exactamente lo mismo ocurre con ese materialismo allí donde se enfrenta al problema de los llamados "objetos ideales o abstractos" del conocimiento matemático. En las matemáticas en general y, en particular, en las obras dedicadas a su fundamentación filosófico-gnoseológica, desde hace algún tiempo se ha extendido ampliamente desde el punto de vista de la teoría del reflejo. ¿A qué se denomina ideal en este caso? ¿Qué se tiene en cuenta al utilizar esta palabra?

No es difícil persuadirse de que este concepto abarca los objetos más importantes del conocimiento matemático: las estructuras topológicas, los números imaginarios del tipo de unidades de raíz negativa, las regularidades observadas en la sucesión natural de los números y otras cosas por el estilo. En breves palabras, todo lo que estudia la matemática actual. Este hecho sirve

[41] Keynes J., *Teoría general de la ocupación, del interés y del dinero*, Moscú, 1940, p. 195-196.

de base para la afirmación, ampliamente extendida, de que la matemática contemporánea, a diferencia de la matemática de otras épocas, en general investiga precisamente (y solamente) "lo ideal" (el mundo de los objetos ideales). Supuestamente, "lo ideal" es su objeto de estudio único y específico.

Se sobreentiende que los representantes del neopositivismo no han perdido la oportunidad de emplear esta circunstancia como un argumento adicional contra el materialismo, contra la tesis de que la matemática, como toda ciencia, investiga el mundo real material, si bien lo hace desde su punto de vista específico. Y es necesario reconocer que el materialismo no dialéctico –ingenuo, "popular"- resulta aquí francamente inconsistente y cae en una difícil situación, en un callejón sin salida. La causa de ello es su interpretación ingenua de la "idealidad".

De hecho, si por "lo ideal" se entiende aquello y sólo aquello que se encuentra en la conciencia, en la cabeza del hombre, o sea, cierto fenómeno puramente mental, psicológico o psico-fisiológico, se abren de par en par las puertas a la interpretación idealista subjetiva del objeto de estudio del conocimiento matemático contemporáneo y resulta inevitable la capitulación ante las fuerzas conjuntas del neopositivismo, el husserlianismo y otras corrientes afines. Pues, en tal caso, se obtiene un silogismo mortífero: si es cierto que la matemática contemporánea estudia "objetos ideales" y estos, según se ha admitido, se encuentran en la conciencia y no en otra parte, no puede caber duda de que la matemática contemporánea investiga solamente acontecimientos que transcurren en la conciencia y sólo en la conciencia, sólo en la cabeza humana, y no en el mundo real existente fuera de la conciencia y fuera de la cabeza.

Claro está, siempre es posible arreglárselas para decir que los matemáticos, al reflexionar sobre los "objetos ideales", "tienen en cuenta", sin percatarse de ello, algo muy distinto de lo que tienen en cuenta los filósofos, a saber, el mundo "material" objetivo de los fenómenos naturales y socio-históricos, sólo que expresado con un término inexacto. Pero esto sería un rejuego que únicamente conduciría a dificultades aún mayores. Esta cuestión no se soluciona tan simplemente, y habría que explicar a los matemáticos qué es lo que "de hecho" se oculta tras esta denominación.

Si se les dice, digamos, que la "estructura topológica" es, de hecho, un objeto completamente material y no ideal, como ellos acostumbran a pensar, se corre el riesgo de que cualquier hombre competente en matemática quede perplejo. Responderá, sin lugar a dudas, que la estructura topológica (¡y no sólo ella!) es una imagen matemática y no la propia realidad material, y añadirá que el filósofo debería orientarse mejor en las diferencias entre los objetos materiales y las construcciones matemáticas.

Los matemáticos tendrán la razón en este punto, ya que ellos saben bien que en el mundo de los fenómenos sensorialmente perceptibles, en el mundo de los fenómenos físicos, es inútil buscar la "estructura topológica". Igualmente,

ellos comprenden muy bien que considerar la estructura topológica en un fenómeno exclusivamente "psíquico" (como se inclina a hacerlo el idealismo subjetivo y en particular, el "solipsismo metodológico" de Rudolf Carnap y sus seguidores) significa cometer un pecado imperdonable: negar la significación objetiva y necesaria de las construcciones de la ciencia matemática y, en general, de toda ciencia natural.

Entonces, Karl Popper dirá que el mundo de los "objetos ideales" de la ciencia contemporánea no es el "mundo físico" ni el "mundo psíquico", sino cierto "tercer mundo" que existe en forma misteriosa junto a aquellos, para que se diferencie de ambos. Del mundo de los fenómenos físicos observados en los sincrofasotrones, los oscilógrafos y en otros ingeniosos instrumentos, este tercer mundo se diferencia, por su evidente "incorporeridad" y su carácter puramente inteligible, en tanto que, del mundo de los fenómenos psíquicos se distinguiría por su igualmente evidente organización propia e independencia con respecto tanto a la psiquis del individuo particular, como el colectivo de tales individuos, o sea, por su peculiar objetividad y necesidad.

Seguramente, tal explicación les parecerá a los representantes de la matemática contemporánea mucho más convincente y aceptable que aquella que parte de las posiciones del materialismo primitivo, espontáneo y ajeno a la dialéctica.

Para el materialismo no dialéctico –o predialéctico– la situación que aquí se presenta es sencillamente capciosa e insoluble. Y, en este caso, la única posición filosófica capaz de defender el honor del materialismo consiste en renunciar decididamente a la vieja comprensión metafísica de la "idealidad" y en adoptar resueltamente la concepción dialéctica elaborada por Carlos Marx en el curso de la reelaboración materialista crítica de la dialéctica hegeliana, que partía de la admisión de la "idealidad" de los mismos fenómenos del mundo exterior, existente fuera y antes de la presencia del hombre con su cabeza, y después, aún más concretamente, en el curso de la solución positiva del problema de la "forma de valor" y de la demostración de su diferencia de principio respecto al propio valor, de la solución de este típico caso de contradicción entre la "forma puramente ideal" y su propio origen material.

También en este punto resulta sumamente interesante y actual en nuestros días *El Capital*, obra en la que este problema es resuelto de forma brillantemente dialéctica y, por demás, completamente concreta, tanto en el plano filosófico general, como en el plano económico especial, en el plano de la diferenciación filosóficamente correcta entre la "forma ideal" de expresión del hecho económico real y el propio hecho material real.

La comprensión completamente racional de lo "ideal", depurada de toda mistificación, como "forma ideal" del mundo real, material por su sustancia, fue alcanzada por Carlos Marx, de forma general, en el curso de la superación crítico-constructiva de la concepción hegeliana de la idealidad y, de forma

particular, la solucionar la cuestión de la forma del valor en el curso de la crítica de la economía política, o sea, de la teoría clásica del valor por el trabajo. La idealidad de la forma del valor es el caso más típico y característico de la idealidad en general y por ello, la concepción marxista de la forma de valor puede demostrar concretamente todas las ventajas del punto de vista dialéctico materialista sobre la idealidad y sobre "lo ideal".

La forma del valor se comprende en *El Capital* precisamente como una forma cosificada (representada o "revelada" como cosa, como relación de cosas) de la actividad vital del hombre. Esta forma se representa directamente ante nosotros como una "encarnación" corpórea, físicamente tangible de algún "otro" no puede ser un "cuerpo" físicamente perceptible, otra "cosa" o "sustancia", comprendida como ente, como materia físicamente aprehensible. La única alternativa es aquí la admisión de cierta sustancia "incorpórea", y la filosofía clásica sugirió al respecto una solución completamente lógica: tal extraña "sustancia" puede ser sólo la actividad, la "actividad pura", la "pura actividad creadora de formas", *actus purus*. Pero en la esfera de la actividad económica, esta sustancia fue naturalmente descifrada como trabajo, como trabajo físico del hombre que transforma el cuerpo físico de la naturaleza, y el "valor" fue interpretado como trabajo realizado, como el acto "encarnado" del trabajo.

Precisamente por eso fue en la economía política donde el pensamiento científico dio un primer paso, decisivo, en la solución de la esencia de la "idealidad". Smith y Ricardo –hombres muy lejanos de la filosofía– vieron claramente en el trabajo la "sustancia" de las enigmáticas determinaciones del valor.

Sin embargo, a pesar de haber sido comprendido en el aspecto de la "sustancia", el valor permaneció igualmente indescifrable en el aspecto de la "forma": la teoría clásica del valor por el trabajo no pudo esclarecer por qué esta sustancia se expresa precisamente así y no de otra manera. A la tradición burguesa clásica no le interesó mucho esta cuestión y C. Marx demostró claramente la causa de su indiferencia por este tema. La deducción teórica del valor a partir de su "sustancia", era una tarea cuya solución quedaba fuera de las posibilidades de la ciencia burguesa. De resultas, la idealidad de esta forma, como antes, permaneció como algo misterioso y místico.

Por cuanto, por así decirlo, los teóricos chocaban de narices con las propiedades misteriosas, físicamente imperceptibles de esa forma, volvían una y otra vez al camino trillado de interpretación de la "idealidad". De ello se deriva la representación sobre la existencia de ciertos "átomos ideales de valor", recuerdan las mónadas leibnizianas, los cuantos insustanciales e inextensos de la "sustancia espiritual".

Como economista, a Marx le ayudó en este problema la circunstancia de no haber sido tan ingenuo en filosofía como Smith y Ricardo. Viendo en la concepción fichteanahegeliana de la idealidad como "idealidad pura" una descripción abstracta mistificadora del trabajo real, físicamente perceptible, del hombre social, del proceso de transformación física de la naturaleza física realizada por el cuerpo igualmente físico del hombre, Marx obtiene la clave teórica para la comprensión de la idealidad del valor.

El valor de la cosa se presentó como el trabajo cosificado del hombre y, por consiguiente, la forma de valor resultó ser no otra cosa que la forma cosificada de ese trabajo, la forma de la actividad vital humana que aparece ante el hombre en calidad de la forma de la cosa transformada por él. La solución al enigma de la "idealidad" se encierra en el hecho de que la forma de valor no es, en modo alguno, la forma de la cosa por sí misma (o sea, de la cosa en su determinación natural), sino la forma del trabajo social humano, o bien, de la actividad creadora de formas del hombre social encarnada en la sustancia de la naturaleza. La interpretación materialista de este hecho ofrece la solución completamente racional, fáctica, de las determinaciones místicas misteriosas de la forma de valor como forma ideal.

La forma ideal de la cosa no es la forma de la cosa "en sí", sino la forma de la actividad vital humana, pero existente fuera de esta actividad, como forma de la cosa exterior. Y a la inversa, es la forma de la cosa pero fuera de la cosa misma, precisamente como la forma de la actividad vital del hombre en el hombre, en el "interior del hombre".

Por cuanto en sus estadios desarrollados la actividad vital del hombre está siempre orientada a un fin, es decir, posee un carácter consciente y volitivo, la "idealidad" se presenta como forma de la conciencia y la voluntad, como ley que rige la conciencia y la voluntad del hombre, como objetivo-coercitivo de la actividad consciente volitiva.

Por eso resulta tan fácil representar "lo ideal" exclusivamente como forma de la conciencia y de la autoconciencia, exclusivamente como esquema "trascendental" de la psiquis y de la voluntad que lo realiza.

Si esto fuera así, la concepción platónico-hegeliana de la "idealidad" parecería sólo una proyección ilícita de las formas de la conciencia y de la voluntad (formas del pensamiento) sobre el "mundo exterior", en tanto que la "crítica" a Hegel se reduciría a reprocharle el haber "ontologizado" e "hipostasiado" las formas puramente subjetivas de la psiquis humana, o sea, el haberlas tomado por determinaciones del mundo existente fuera de la conciencia del individuo. De aquí se deduciría lógicamente que todas las categorías del pensamiento ("cantidad", "medida", "necesidad", "esencia", etc.) son solamente "ideales", es decir, solamente esquemas psicológicos trascendentales de la actividad del sujeto y nada más.

Marx, por supuesto, tenía una concepción completamente diferente, de acuerdo con la cual todas las categorías lógicas, sin excepción, son sólo formas idealizadas (o sea, convertidas en formas de la actividad vital del hombre, ante todo, exterior, sensorial objetiva y luego "espiritual") de existencia de la realidad objetiva, del mundo exterior, y no proyecciones de las formas del "mundo psíquico" sobre el "mundo físico". Como es fácil de advertir, esta concepción realiza sus "deducciones teóricas" en un orden completamente opuesto.

La interpretación marxista de la "idealidad" se basa, ente todo, en la concepción materialista de la especificidad de la relación social humana con el mundo y de su diferencia de principio con respecto a la relación del animal con el mundo, a la relación puramente biológica: "El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia". [42]

Esto significa que la actividad del animal está dirigida sólo a objetos exteriores. En cambio, la actividad del hombre no se dirige solamente a ellos, sino también a las propias formas de su actividad vital. Esta actividad dirigida a sí misma es lo que la filosofía clásica alemana representó como peculiaridad específica del "espíritu", como "reflexión", como "autoconciencia".

En el citado razonamiento de Marx, precisamente por haber sido tomado de sus obras tempranas, no está subrayado aún con suficiente fuerza un momento de importancia cardinal, que diferencia precisamente su posición de la comprensión fichteano-hegeliana de la "reflexión" (de la relación consigo mismo como con un "otro"). Por ello, la idea citada puede entenderse en el sentido de que el hombre adquiere un nuevo plano de la actividad vital, precisamente porque posee conciencia y voluntad, inexistentes en los animales.

Sin embargo, el asunto se presenta justamente a la inversa: la conciencia y la voluntad aparecen en el hombre solamente porque él, a diferencia de los animales, ya tiene un plano peculiar de actividad vital, dirigida a la apropiación de las formas específicamente sociales (puramente sociales por su origen y esencia y, por ello, no codificadas biológicamente en él) de la actividad vital.

El animal, al nacer, tiene ante sí el mundo exterior. Las formas de su actividad vital le son innatas junto con la morfología de su cuerpo, y no necesita desarrollar una actividad peculiar para "apropiárselos". El animal sólo requiere la ejercitación de las formas de conducta cosificadas en él. Su desarrollo consiste únicamente en el desarrollo de sus instintos, de sus reacciones innatas a las cosas y situaciones. El medio solamente corrige este desarrollo.

---

[42] Marx C. "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en: *Escritos económicos varios*, Ed. Grijalbo, 1962, p. 67.

Algo muy diferente ocurre en el hombre. Al nacer, la criatura humana tiene frente a sí y, fuera de sí, no sólo el mundo exterior, sino todo el sistema extraordinariamente complejo de la cultura, que exige de él "modos de comportamiento" que en su cuerpo no están "codificados" genéticamente (morfológicamente), no están presentes en forma alguna. No se trata, en este caso, de corregir esquemas hechos de conducta, sino de asimilar modos de actividad vital que en general, no tienen relación alguna con las formas biológicamente necesarias de reacción de su organismo ante las cosas y las situaciones. Ello se refiere, incluso, a la conducta relacionada directamente con la satisfacción de las necesidades biológicamente innatas: la necesidad de la comida está biológicamente codificada en el hombre, pero la necesidad de comerla con ayuda del plato y la cuchara, del cuchillo y el tenedor, sentado a la mesa, etc., es tan poco innata como las formas sintácticas del idioma en el que aprende a hablar. En relación con la morfología del cuerpo del hombre, éstas son convenciones tan puras y exteriores, como las reglas del juego de ajedrez.

Se trata de formas puras del mundo exterior (existentes fuera del cuerpo individual) que, para convertirse en hombre, el niño habrá de transformar en formas de su actividad vital individual, en esquemas y modos de su actividad.

Este mundo de las formas sociales humanas de la actividad vital se contrapone al hombre desde que nace, (más exactamente, al organismo biológico del género *homo sapiens*) como una objetividad inmediata a la que está obligado a adaptar su "conducta", todas las acciones de su cuerpo orgánico, como un objeto a cuya apropiación los adultos dirigen toda su actividad.

La existencia de este mundo específicamente humano de las cosas creadas por el hombre para el hombre, o sea, de cosas cuyas formas son formas cosificadas de la actividad vital humana (del trabajo), y no formas inherentes a su propia naturaleza, es una condición de su conciencia y voluntad. Y nunca a la inversa: la conciencia y la voluntad no constituyen una condición y un presupuesto de este mundo peculiar, menos aún su "causa".

La conciencia y la voluntad, que surgen en la psiquis del individuo humano, son una consecuencia directa del hecho de que a él se contrapone (en calidad de objeto de su actividad vital), no la naturaleza como tal, sino la naturaleza transformada por las generaciones anteriores, configurada por el trabajo humano, es decir, la naturaleza en las formas de la actividad vital humana.

La conciencia y la voluntad devienen formas necesarias de la psiquis allí y sólo allí donde el individuo se ve obligado a dirigir su propio cuerpo orgánico, orientándose no por los requerimientos orgánicos naturales de ese cuerpo, sino por las exigencias que le vienen de afuera, por las "reglas" aceptadas en la sociedad en la que nace. Solamente en estas condiciones, el individuo está obligado a "diferenciarse" de su propio cuerpo orgánico. Estas reglas no se le transmites con el nacimiento, a través de los "genes", sino que le son impuestas desde afuera, le son dictadas por la cultura y no por la naturaleza.

Sólo aquí aparece la relación, desconocida para el animal, del hombre consigo mismo, como un representante singular de "otra" realidad. El individuo humano está obligado a mantener sus propias acciones bajo el control de las "reglas" y "esquemas" que debe asimilar como objetos peculiares para convertirlas en reglas y esquemas de la actividad vital de su propio cuerpo.

Al principio, estas reglas y esquemas se contraponen al hombre precisamente como objetos exteriores, como formas y relaciones de cosas, creadas y recreadas por el trabajo humano. Al asimilar los objetos de la naturaleza en las formas creadas y recreadas por el trabajo humano, el individuo por primera vez deviene hombre, representante del "género", en tanto que, anteriormente, era sólo un representante del género biológico.

La existencia de esta herencia puramente social de las formas de la actividad vital, o sea de la herencia de formas suyas que, en caso alguno, se trasmiten a través de los genes, a través de la morfología del cuerpo orgánico, sino sólo a través de la educación, de la incorporación a la cultura existente, a través del proceso en cuyo decursar el cuerpo orgánico del individuo se convierte en representante plenipotenciario del género (o sea, de todo el conjunto concreto de hombres vinculados entre sí por las relaciones sociales); solamente, decimos, la existencia de esta relación específica es la que trae a la vida la conciencia y la voluntad como formas específicamente humanas de psiquis.

La conciencia, propiamente, surge sólo allí donde el individuo se ve obligado a verse a sí mismo como desde fuera, como si lo hiciera con los ojos de otro hombre, de todos los hombres, donde se ve compelido a comparar sus acciones individuales con las acciones de otro hombre, o sea, sólo en los marcos de la actividad vital realizada conjuntamente. Solamente en tal caso, se exige la voluntad como habilidad de supeditar forzosamente las tendencias y móviles propios a cierta ley, a cierta exigencia que no es dictada por el cuerpo orgánico individual, sino por la organización del "cuerpo colectivo", del colectivo establecido en torno a una tarea común.

Única y exclusivamente en tales circunstancias, surge el plano propiamente ideal de la actividad vital, desconocido para el animal. La conciencia y la voluntad no son "causas" de la aparición de este segundo plano de relaciones del individuo con el mundo exterior, sino sólo formas psíquicas de expresión suya, con otras palabras, sus "efectos". Sin embargo, no se trata de formas casuales, sino de formas necesarias de su aparición, de su expresión, de su realización.

No emprenderemos un examen más amplio de la conciencia y la voluntad (y de su relación con la "idealidad"). En este punto comienza la esfera especial de la psicología.

En cambio, el problema de la "idealidad" en su forma general, igualmente significativo para la psicología y la lingüística, así como para toda disciplina sociohistórica, va más allá de los límites de la psicología como tal y debe ser examinado con independencia de los pormenores del plano puramente psicológico de investigación (como del de la economía política).

La psicología está obligada a partir de la circunstancia de que, entre la conciencia individual y la realidad objetiva, se encuentra un "eslabón mediador": la cultura históricamente establecida, que constituye un presupuesto y una condición de la psiquis individual. Se trata de las formas económicas y jurídicas de las relaciones entre los hombres, las formas establecidas de la vida cotidiana, las formas del lenguaje, etc. Para la psiquis individual (para la conciencia y la voluntad del individuo), esta cultura se presenta directamente como un "sistema de significados", "cosificados" y contrapuestos a ellas en forma completamente objetal, como una realidad "no psicológica", "fuera de lo psicológico".

Leontiev subraya especialmente esta circunstancia, en su significación funcional para la psicología:

> "De este modo, los significados refractan el mundo de la conciencia del hombre. Aunque el portador de los significados es el lenguaje, el lenguaje no es el demiurgo de los significados. Tras los significados lingüísticos se ocultan los modos (operaciones) socialmente elaborados de la acción, en cuyo decursar, los hombres cambian y conocen la realidad objetiva. Con otras palabras, en los significados está representada la forma ideal (transformada y convertida en materia de lenguaje) de existencia del mundo objetal, de sus propiedades, vínculos y relaciones, puestas al descubierto por la totalidad de la práctica social. Por ello, los significados por sí mismos, o sea, abstraídos de su funcionamiento en la conciencia individual, son tan pocos "psicológicos", como la realidad socialmente conocida que se encuentra tras ellos".[43]

Precisamente por esto, la conversión del problema de la "idealidad" en un problema psicológico (y aún peor, psicofisiológico) conduce a la ciencia materialista a un callejón sin salida, pues, en tal caso, se intenta descubrir "su secreto" hurgando en el interior de la bóveda craneana, en las relaciones materiales entre las neuronas y no en el espacio real en que lo ideal surge y se realiza, no en el espacio donde se desenvuelve la historia de las interrelaciones reales entre el hombre social y la naturaleza. Esta es una pretensión tan absurda como el propósito de determinar la forma de valor a través del análisis químico del oro o del billete de banco, tal y como aquella forma se presenta a la vista y al tacto. En ambos casos se trata del mismo fetichismo, de la misma atribución a entes naturales de lo que, de hecho, no pertenece a ellos como

[43] Leontiev A. N. "Actividad y conciencia", en: *Voprosi Filosofii*, 1972, N° 12, p. 134.

tales, sino solamente a las formas de las relaciones sociales del hombre con el hombre.

El fetichismo es la forma más tosca, primitiva y absurda del idealismo, aquella que se atribuye todos los atributos del "espíritu" a un pedazo de madera adornado con conchas y plumas. Se trata de una conducta fetichista que no se diferencia en nada de la conducta del animal que trata de lamer y morder la lámpara eléctrica que le sirve (en las hábiles manos del experimentador) de señal de la entrega de comida. Para el animal, como para el fetichista, la lámpara y el pedazo de madera no son "señales", significaciones de otra cosa, sino una parte física por excelencia de la situación física que determina directamente sus conductas. Igualmente, los chinos sacuden sin piedad su ídolo de arcilla si éste no desea hacer descender la lluvia sobre sus campos.

El enigma y la solución del "idealismo" reside precisamente en este punto, en las peculiaridades de la psiquis que, en la composición de la "certeza" sensorialmente perceptible y existente fuera del cerebro, es incapaz de diferenciar dos categorías diferentes e, incluso, contrapuestas por principio: las propiedades naturales de las cosas, por una parte y, por otra, aquellas propiedades suyas que no les son dadas por la naturaleza, sino por el trabajo social humano encarnado, realizado o realizable, en estas cosas.

Este es precisamente el punto donde se fusionan directamente contrarios tales como el tosco materialismo ingenuo, o sea, donde transcurre la identificación inmediata de lo material con lo ideal, y a la inversa, identificación que no tiene su origen en las grandes inteligencias de Platón o de Hegel, sino precisamente en la falta de inteligencia que hace tomar irreflexivamente todo lo que existe fuera de la cabeza, fuera de la psiquis, por "lo material" y denomina "ideal" todo lo que se encuentra "en la cabeza", "en la conciencia".

Precisamente de esta forma comprende Marx la esencia de tal confusión, de la que la economía política inglesa no pudo deshacerse. En los manuscritos preparatorios de *El Capital*, escribe:

> "El materialismo chato de los economistas, que consideran propiedades naturales de las cosas las relaciones sociales productivas de los hombres y las determinaciones que adquieren estas cosas al subordinarse a tales relaciones, es equivalente al idealismo igualmente chato o, incluso, al fetichismo, que atribuye a las cosas relaciones sociales en calidad de determinaciones inmanentes suyas y, por esta vía, las mistifica".[44]

El materialismo realmente científico, a diferencia del "materialismo chato", no consiste, en este caso, en declarar "primario" y denominar "materia" todo lo que se encuentra fuera del cerebro del individuo, ni, desde el ángulo opuesto, en declarar "secundario" y denominar "lo ideal" todo lo que se encuentra "en la

[44] Marx C., *Obras*, t. 46, II parte, p. 198 (en ruso).

cabeza". El materialismo científico consiste en la facultad de establecer una frontera de principio en la composición de las mismas "cosas" y "fenómenos" sensorialmente tangibles y perceptibles, en la capacidad de ver precisamente en estas "cosas" y "fenómenos" la diferencia y la contradicción existente entre "lo material" y "lo ideal". Justamente este materialismo obliga a concebir esta diferencia, no como la diferencia comprensible para cada hijo de buen vecino entre los "táleros reales e imaginarios" (dólares, rublos, yenes), sino como la diferencia mucho más profunda, que yace en la naturaleza misma de la actividad social humana, en sus diferencias de principio, tanto con respecto a la actividad vital de cualquier animal, como con respecto a la actividad vital del propio organismo del hombre.

En la composición del plano "ideal" de la realidad se incluye única y exclusivamente lo que ha sido creado por el trabajo en el hombre mismo y en la parte de la naturaleza en que éste vive y actúa, aquello que, cada día y cada hora, desde el momento en que existe el hombre, se produce y reproduce por su propia actividad social que es, por ello, una actividad transformadora, orientada a un fin.

Por eso mismo resulta imposible hablar de la existencia de un "plano ideal" en los animales (como en el hombre civilizado, desarrollado de forma puramente biológica) sin apartarse del sentido de esta palabra estrictamente establecido por la filosofía. Es por ello que, a pesar de la existencia indudable de la psiquis en el animal e, incluso, puede ser de algunos destellos de "conciencia" (lo cual es muy difícil negarlo con respecto a los perros domésticos), es imposible atribuirle un plano ideal de actividad si se posee un mínimo de cultura. El hombre se apropia del plano "ideal" de su actividad vital única y exclusivamente en el curso de su familiarización con las formas en desarrollo histórico de la actividad social, solamente de conjunto con el plano social de existencia, con la cultura. La "idealidad" no es otra cosa que un aspecto de la cultura, una dimensión (determinación, propiedad) suya. En relación con la psiquis (con la actividad psíquica del cerebro, "lo ideal" es una realidad tan objetiva como las montañas y los árboles, como la luna y el cielo estrellado, como los procesos metabólicos, en el propio cuerpo orgánico del individuo.

Por esta razón, y no a causa de la "tontería de los idealistas", los hombres (no solamente los filósofos) confunden lo "ideal" con lo "material" y, de hecho, toman lo uno por lo otro. La filosofía, incluso la platónico-hegeliana, es el único camino hacia el esclarecimiento de esta ingenua y pancista confusión, aunque justamente el pancista sea quien más se jacte de la superioridad de su "sensato juicio" sobre las "construcciones místicas" de Platón y Hegel.

El idealismo no es un fruto de la falta de reflexión, sino el fruto legítimo y natural de un mundo donde "las cosas adquieren propiedades humanas y los hombres se rebajan al nivel de una fuerza material...",[45] donde las cosas se

[45] Lifshitz M., *Carlos Marx. Arte e ideal social,* Moscú, 1972, p. 131.

dotan de "espíritu" y los seres humanos se ven privados de él. Como formula con precisión M. Lifshitz en su libro sobre Marx, el "fetichismo mercantil" –y todas las expresiones específicas que de él se derivan en un estadio más concreto del análisis económico-, es algo realmente existente, constituye el producto de una metamorfosis real. La realidad objetiva de las "formas ideales" no es una invención ociosa de los idealistas astutos, como le parece a los pseudo materialistas que conocen, por una parte, el "mundo exterior" y por otra, sólo el "cerebro concienciante" (o "la conciencia como propiedad y función del cerebro"). Este pseudomaterialismo, a pesar de sus buenas intenciones, hunde sus pies en el mismo pantano místico del fetichismo en que se atolla su oponente, el idealismo fiel a sus principios. No se trata ya del fetichismo de la madera, del ídolo de bronce o del "logos", sino del fetichismo de los nervios, de las neuronas, los axones, los ácidos desoxiribonucleicos, que en realidad contienen en sí tan poco de "idealidad" como una piedra arrojada al camino. Tan poco de idealidad, como poco "valor" posee el diamante que aún permanece en las entrañas de la tierra, por muy grande y pesado que sea.

Otra cosa bien diferente es el cerebro pulido y vuelto a crear por el trabajo. Sólo este cerebro deviene "órgano y, más aún, representante plenipotenciario de la "idealidad", del plano ideal de la actividad vital inherente exclusivamente al Hombre. En esto consiste el verdadero materialismo científico, capaz de orientarse en el problema de "lo ideal".

Cuando Marx define "lo ideal" como "lo material" "transpuesto a la cabeza humana y transformado en ella", tiene en cuenta precisamente la cabeza humana y no un "órgano del cuerpo de un individuo de la especie "*homo sapiens*", colocado sobre los hombres por la buena voluntad de la madre naturaleza. Muchos "materialistas" olvidan con frecuencia esta diferencia.

En la cabeza, comprendida de forma naturalista (o sea, tal y como la examina el médico, el anatomista, el biólogo, el fisiólogo de la actividad nerviosa superior, el bioquímico, etc.) no ha existido, no existe ni existirá nunca nada de "idealidad". Lo único que puede encontrarse en tal "cabeza" son los "mecanismos" materiales que, con su complejo dinamismo, garantizan la actividad del hombre en general, incluyendo la actividad en el plano ideal, la actividad en correspondencia con un "plan ideal".

La "idealidad" está realmente vinculada con la conciencia y la voluntad de forma necesaria, pero en modo alguno como lo imaginaba el viejo materialismo pre-marxista. La idealidad no es un "aspecto" o "una forma de manifestación" de la esfera consciente evolutiva. Todo lo contrario, el carácter consciente-volitivo de la psiquis humana es una forma de manifestación, un "aspecto" de lo ideal, su expresión psíquica, es decir, un "aspecto" del plano ideal, surgido sociohistóricamente, de las relaciones del hombre con la naturaleza.

La idealidad es una característica de las cosas, pero no de su configuración natural, sino de aquellas determinaciones suyas que deben su existencia al trabajo, a la actividad creadora transformadora del hombre, a su actividad objetal orientada a un fin. La forma ideal es la forma de la cosa creada por el trabajo social humano; o a la inversa, es la forma del trabajo realizada –"encarnada", "enajenada"– en la sustancia de la naturaleza y, por esta razón se halla presente ante su propio creador como forma de la cosa misma o como relación entre cosas, relación en la que han sido puestas por el hombre, por su trabajo, y que nunca hubieran contraído por sí mismas. Precisamente por ello, el hombre contempla "lo ideal" como una realidad objetiva existente fuera de sí, fuera de su ojo y de su cabeza. Por ello y solamente por ello, se confunde con tanta frecuencia y facilidad "lo ideal" con "lo material", se toman las formas y relaciones de las cosas que fueron creadas por el hombre por formas y relaciones naturales de estas cosas, y las formas social e históricamente "puestas" en ellas, por propiedades naturales e innatas suyas, por formas y relaciones eternas e invariables entre las cosas, por relaciones dictadas por las "leyes de la naturaleza".

Esta es la causa –y no la tontería o la incultura de los hombres– de todas las ilusiones idealistas del tipo platónico-hegeliano. Por ello, la refutación teórico-filosófica del idealismo objetivo (de la concepción según la cual la idealidad de las cosas precede a su ser material y constituye su "causa") pudo realizarse solamente en la forma de una concepción positiva del papel real (objetivo) de "lo ideal" en el proceso de la actividad social del hombre que transforma el material natural (incluyendo el propio "cuerpo orgánico" del hombre, su morfología biológicamente innata, sus manos y su cerebro).

En el proceso de trabajo, el hombre, permaneciendo como un ser natural, transforma tanto las cosas exteriores como su propio cuerpo "natural", da una nueva forma a la materia natural (incluyendo la materia de su propio sistema nervioso y de su centro, el cerebro), la convierte en "medio" y en "órgano" de su actividad vital orientada a un fin.

Por esta razón, el hombre desde el inicio ve la "naturaleza" (la materia) como el material en que se "encarnan" sus objetivos y como un "medio" para la realización de sus fines. Es por ello que ve en la naturaleza, ante todo, lo que "se aviene" con este papel, lo que juega y puede jugar el papel de medio para la realización de sus objetivos, o sea, aquello que, de una forma u otra, ya ha incorporado al proceso de su actividad orientada a un fin.

Así, al inicio, el hombre presta atención al cielo estrellado exclusivamente por cuanto éste constituye "un calendario y un compás naturales", instrumentos de su actividad vital, y advierte sus propiedades y regularidades "naturales" sólo en la medida en que éstas son propiedades y regularidades del material sobre el que realiza su actividad y que esté obligado a tenerlas en cuenta como un componente objetivo de su actividad.

Precisamente por esta razón, el hombre toma los resultados de su actividad transformadora (las formas y relaciones de las cosas establecidas por él mismo) por las formas y relaciones de las cosas por sí mismas. De aquí dimana el fetichismo de cualquier matriz y género, una de cuyas variantes siempre ha sido y es el idealismo filosófico, la doctrina que concibe las formas ideales de las cosas (o sea, las formas de la actividad del hombre encarnadas en las cosas) como formas sin premisas, eternas, primigenias y absolutas del mundo y que toma en consideración todo lo restante (es decir, toda la diversidad real del mundo) en la medida en que ha entrado en la "órbita del trabajo, ha sido convertido en medio, instrumento y material de la actividad orientada a un fin, ha sido refractado a través del grandioso prisma de las "formas ideales" –de las formas de la actividad humana–, ha sido representado en ellas y configurado por ellas.

Por ello, "lo ideal" existe solamente en el hombre. No hay nada "ideal" fuera y al margen de él. Pero el hombre no se comprende, en este caso, como un individuo particular con su cerebro, sino como el "conjunto de todas las relaciones sociales" que se establecen entre los hombres en torno a una tarea común, en torno al proceso de la producción social de sus vidas. Lo ideal existe justamente "en el interior" del hombre así comprendido, en tanto en esta interioridad se encuentran todas las cosas "mediadoras" de los individuos que producen su vida socialmente: las palabras del lenguaje, los libros, las estatuas, los templos, los clubes, las torres de televisión y (¡ante todo!) los instrumentos de trabajo, desde el hacha de piedra y la aguja de huso hasta la fábrica automatizada contemporánea y la técnica de computación electrónica. Precisamente en estas "cosas" existe "lo ideal" como actividad vital del hombre social objetivada en el material natural, como actividad "subjetiva" transformadora y orientada a un fin. Y no en el interior de la "cabeza", del "cerebro", como piensan algunos materialistas bien intencionados, pero filosóficamente incultos.

La forma ideal es la forma de la cosa existente fuera de ella, a saber, en el hombre, en la forma de su actividad vital, en la forma de objetivos y necesidades. O, a la inversa, es la forma de la actividad vital del hombre existente fuera de él; a saber: en la forma de la cosa creada por él. La "idealidad" por sí misma existe solamente en la sucesión y el cambio de estas dos formas de su "encarnación exterior" y sin coincidir con ninguna de ellas tomadas por separado; existe sólo a través del proceso ininterrumpido de transformación de la forma de la actividad en forma de la cosa, y viceversa, de la forma de la cosa en forma de la actividad del hombre social.

Si se intentara identificar "lo ideal" con una de estas dos formas de su existencia inmediata, desaparecería al instante. Quedaría solamente un cuerpo completamente material y una función corpórea de ese cuerpo. La "forma de la actividad" como tal es el esquema de la acción exterior del organismo material humano, del cuerpo singular del hombre, codificado en el sistema nervioso, en

los complejos estereotipos neurodinámicos y los "mecanismos cerebrales". Nada de "ideal" se hallará dentro de ese cuerpo, por mucho que se intente encontrarlo. A su vez, la forma de la cosa creada por el hombre, separada del proceso de la actividad vital social, del proceso de intercambio de sustancias entre el hombre y la naturaleza, resulta simplemente la forma material de la cosa, la forma física del cuerpo exterior, y nada más. Así la palabra separada del organismo de la convivencia humana es tan sólo un hecho acústico u "óptico". "Por sí misma", es tan poco "ideal" como el cerebro del hombre.

Lo ideal sólo existe en el movimiento que conduce al encuentro mutuo de dos "metamorfosis" opuestas, en la transformación mutua, dialécticamente contradictoria, de la forma de la actividad y de la forma de la cosa.

Esta es la razón por la cual sólo el materialismo dialéctico pudo resolver el problema de la idealidad de las cosas.